Rafael Aragüés

Introducción a la *Lógica* de Hegel

BIBLIOTECA DE **FILOSOFÍA**

Herder

Rafael Aragüés Aliaga

Introducción a la *Lógica* de Hegel

Fundamentos del idealismo hegeliano

Herder

Diseño de la cubierta: Herder
Edición digital: José Toribio Barba

ISBN DIGITAL: 978-84-254-4562-0
1.ª edición digital, 2021

Herder
www.herdereditorial.com

Índice

Introducción

1. La herencia de Kant: el idealismo
    - La filosofía crítica de Kant inaugura una nueva filosofía. El sistema está por construir
    - Kant ha demostrado el idealismo. La lectura de la deducción de las categorías
    - Los límites de Kant: la finitud de la razón
    - Las primeras discrepancias con Fichte
    - La ruptura filosófica con Schelling
    - Las tareas para una nueva filosofía

2. El concepto de una lógica especulativa
    - Lógica formal, lógica trascendental, lógica especulativa
    - La ausencia de supuestos
    - El estudio de las determinaciones del pensar
    - La relación de la *Lógica* con la *Fenomenología del espíritu*
    - La unidad de exposición y crítica
    - Escepticismo y metafísica

3. El desarrollo del pensar: ser, esencia y concepto inmediatez, mediación y universalidad concreta
    - El comienzo: el ser y su lógica
        - Ser y nada
        - El devenir
        - El ente, lo finito y lo infinito
        - Ser para sí y átomo
        - La cantidad
        - La medida
    - La doctrina de la esencia
        - Esencia y apariencia
        - Las determinaciones de la reflexión
        - El fundamento

Existencia y cosa
Fenómeno y ley
La relación esencial
Lo absoluto
Posibilidad, realidad, contingencia y necesidad
Sustancia, causalidad e interacción
La lógica del concepto y su universalidad concreta
Génesis y estructura del concepto especulativo
El juicio
El silogismo
La objetividad del concepto
La Idea
4. Razón y libertad
Los fundamentos del idealismo hegeliano
La filosofía como conocimiento de la verdad
Realidad y razón
El sistema de la filosofía
Apéndice. La libertad en el mundo: el derecho, el Estado y la historia universal
Referencias
Obras de Georg Wilhelm Friedrich Hegel
Otras referencias bibliográficas
Información adicional

Introducción

Este libro está dirigido a todas aquellas personas interesadas en la filosofía y en una de sus épocas más prolijas e interesantes: la filosofía clásica alemana, también conocida como idealismo alemán. Es en el marco de la filosofía clásica alemana donde se sitúa una de las figuras capitales de la historia de la filosofía: Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), cumpliéndose ahora el 250.o aniversario de su nacimiento. De su metafísica, producto intelectual genial y sin parangón en la historia del pensamiento, tratan las siguientes páginas. La idea fundamental del libro es presentar una exposición accesible de la *Ciencia de la lógica* de Hegel, una de las obras filosóficas más importantes y a la vez más desconocidas de todos los tiempos. El objetivo es ofrecer a los lectores una introducción rigurosa y a la vez clarificadora de la *Lógica*, proporcionando una guía que sirva de apoyo para la lectura del texto de Hegel.

El libro que tiene el lector en las manos se compone de cuatro capítulos. En el primero se introduce el idealismo filosófico de manera histórica. Partiendo de la filosofía trascendental kantiana y de su discusión posterior, se explican las tareas, los consensos y los disensos más importantes que después de Kant asumieron y mantuvieron Fichte, Schelling y el propio Hegel. Además de estos autores, aparecen otros, entre ellos Hölderlin, siempre con la intención de perfilar la concepción de la metafísica que plantea Hegel.

El segundo capítulo es una caracterización general de la *Ciencia de la lógica* como el proyecto de elaborar una lógica especulativa: un estudio del pensar y sus determinaciones de manera sistemática y exhaustiva. En este capítulo veremos por qué esta lógica especulativa es, para Hegel, la verdadera metafísica y qué implicaciones tiene esto. Se trata también la diferencia entre la lógica especulativa y la vieja metafísica en todas sus

formas, también en forma de una ontología como doctrina de lo ente. Reflexionaremos sobre la ausencia radical de supuestos, característica de la *Lógica* hegeliana, sobre su relación con la *Fenomenología del espíritu* y sobre el papel del escepticismo en las entrañas de la metafísica tal como la concibe Hegel.

El tercer capítulo contiene un comentario sobre las ideas fundamentales de la *Ciencia de la lógica*, articulado en los tres libros de la *Lógica* misma: la lógica del ser, la lógica de la esencia y la lógica del concepto. Se trata del capítulo más extenso. He intentado evitar el parafraseo del texto hegeliano (tan común, lamentablemente, en estudios de esta clase), así como buscar el equilibrio adecuado entre la claridad y la profundidad en la exposición, presentando un resumen de los desarrollos principales de la obra. La última exigencia que, a mi juicio, se le plantea a un estudio de estas características es la brevedad y la concisión, a fin de no extenderse tanto o más que el propio texto de Hegel y convertirse así en algo contraproducente. El lector juzgará hasta qué punto he tenido éxito en mi empeño.

El cuarto y último capítulo vuelve a ser una interpretación general de la *Ciencia de la lógica*, esta vez ya sí, como corresponde a la obra misma, *al final* de su lectura, como una metafísica de la razón y la libertad, pues es al final cuando de verdad la *Lógica* alcanza su propio concepto. Razón y libertad son los grandes y únicos temas de la *Lógica* de Hegel, pensados en la noción de concepto y su culminación en la Idea absoluta. A partir de ahí, y en cuanto una metafísica propiamente dicha, se explica la fundamentación de las filosofías de la naturaleza y el espíritu así como del sistema de la filosofía en conjunto. Esto nos permitirá marcar con claridad los límites y el papel de la metafísica dentro del sistema de la filosofía y ofrecer una panorámica de todo este sistema. Como la libertad es el concepto clave de la metafísica hegeliana, explicaremos brevemente a modo de apéndice su realización en una filosofía del espíritu objetivo y profundizaremos algo más en ella, cerrando con unas breves consideraciones sobre la filosofía de la historia universal, pues la historia es, para Hegel, el avance de la conciencia de libertad.

El pensamiento de Hegel sigue siendo uno de los más complejos e

inaccesibles. Esto se debe principalmente a la dificultad de su filosofía. Pero también ocurre, en ocasiones, que las variopintas corrientes filosóficas en las que ha influido su obra se interponen a su vez entre el mismo Hegel y el lector actual. Merece la pena volver a él, y volver además al núcleo de su pensamiento, a su filosofía fundamental: la *Ciencia de la lógica*. En ella se emprende la tarea crucial de la metafísica después de la depuración llevada a cabo por la crítica kantiana: pensar exhaustivamente y en toda su riqueza la razón y la libertad. Solo una comprensión adecuada de esta metafísica tal y como Hegel la concibe puede brindar una base segura para el correcto entendimiento del resto de su pensamiento. Este libro pretende ser solo un apoyo para ese fin.

1. La herencia de Kant: el idealismo

Más allá de lo que pueda ocurrir con otros pensadores, la filosofía de Hegel requiere estar familiarizado con los debates y problemas filosóficos de su contexto: el idealismo alemán. Esto es así porque Hegel va conformando su filosofía en discusión con los otros tres grandes autores de la filosofía clásica alemana: Kant, Fichte y Schelling. No es solo que el contexto histórico, cultural y filosófico sea importante para entender a Hegel como a cualquier otro autor, sino que en este caso la familiaridad con las ideas de Kant, Fichte y Schelling es imprescindible para comprender su pensamiento, pues este parte radicalmente de las ideas y los debates presentes en este entorno. No se puede entender el idealismo hegeliano sin hacer referencia a estos tres pensadores, y no se puede entender a fondo ninguna parte de la obra de Hegel sin haber comprendido el idealismo. Es necesario, pues, presentar una panorámica general sobre los consensos y disensos que en el debate idealista alemán de finales del siglo XVIII y principios del XIX van a influir en el planteamiento radicalmente nuevo que Hegel hace en su *Lógica*. Comenzaremos por Kant, cuyo pensamiento y obra suponen un antes y un después en la historia de la filosofía, un hito tanto por las profundas cuestiones filosóficas que se dan por zanjadas con su obra como, y sobre todo, por las nuevas preguntas que se abren a partir de ella. La filosofía crítica de Kant muestra un nuevo horizonte de pensamiento, así como toda una constelación de problemas que Fichte, Schelling y finalmente el propio Hegel se proponen acometer.

La filosofía crítica de Kant inaugura una nueva filosofía. El sistema está por construir

Cuando hoy pensamos en la filosofía de Kant solemos tener en mente una obra completa, cuyos tres pilares principales son las tres críticas: de la razón pura, de la razón práctica y del juicio. Al estudiar a Kant, creemos estar ante una filosofía acabada, de enormes consecuencias posteriores, qué duda cabe, pero en lo fundamental expuesta en su totalidad por su autor. Sin embargo, esta no era la percepción del propio Kant, ni tampoco fue la de sus herederos intelectuales. Tanto Kant como los tres grandes filósofos alemanes del idealismo poskantiano, Fichte, Schelling y Hegel, estaban convencidos de que la filosofía crítica, la expuesta y publicada en las tres críticas de Kant, no agotaba ni mucho menos el conjunto de la filosofía, sino que, muy al contrario, preparaba una nueva filosofía que estaba por desarrollar.

Que la filosofía no está agotada, sino que la crítica ha preparado por primera vez el terreno para su desarrollo definitivo, es una convicción que mantiene el mismo Kant. La crítica, anuncia Kant, en cuanto investigación de los límites de la razón es solamente propedéutica, una preparación previa, y a ella ha de seguir la filosofía como sistema de la razón pura (*Crítica de la razón pura,* B 25 / A 11, también B 869). El sistema de la razón pura constituye la metafísica propiamente dicha, que en Kant se divide en metafísica de la naturaleza (filosofía teórica) y metafísica de las costumbres (filosofía práctica) (*Crítica de la razón pura,* B 869). Ambas se corresponden con los dos objetos fundamentales de la filosofía, a saber, naturaleza y libertad. Juntas componen el sistema único de la razón, que tras la necesaria y propedéutica tarea crítica es posible elaborar. Como es bien sabido, Kant se adentró ampliamente en ambas partes del sistema en dos obras: *Los principios metafísicos de la ciencia natural* (1786) y *La metafísica de las costumbres* (1797). La crítica, por tanto, está compuesta por tres partes, pero el sistema contiene solamente dos, pues dos son sus únicos campos: el de la naturaleza y el de la libertad.

La exigencia de pensar la filosofía como sistema y la correspondiente tarea de edificar el sistema de la razón son una importante herencia que Kant lega a la filosofía clásica alemana. Si bien el racionalismo, con Descartes a la cabeza, había revitalizado la exigencia de elevar la filosofía a ciencia, la convicción de que la filosofía solo podrá ser ciencia si posee forma sistemática es planteada con toda su fuerza en la obra de Kant y asumida hasta las últimas consecuencias por Fichte, Schelling y Hegel. La unidad sistemática es para Kant lo que convierte un mero agregado de conocimientos en una ciencia:

> Regidos por la razón, nuestros conocimientos no pueden constituir una rapsodia, sino que deben formar un sistema. Únicamente desde este pueden apoyar e impulsar los fines más esenciales de la razón. Por sistema entiendo la unidad de los diversos conocimientos bajo una idea. (*Crítica de la razón pura,* B 860 / A 832)

Así entendida, la tarea de la filosofía es elaborar el sistema de la razón pura, un sistema en el que todo el conocimiento humano se unifique bajo la guía de una idea. Si la filosofía no es sistemática, tampoco alcanza verdad alguna y, por otro lado, a la unicidad de la razón le corresponde un único sistema de la filosofía. Para sus herederos, sin embargo, Kant dejó esta tarea por acabar, y ahí veían ellos su cometido: pasar de la crítica a la elaboración del sistema propiamente dicho.

En el contexto de la filosofía alemana de la época, la obra de Kant supone un verdadero quiebre con todo el pensamiento anterior. No hay, por así decir, marcha atrás. La época anterior de Moses Mendelssohn, Johann Heinrich Feder y Johann August Eberhardt ha llegado a su fin. Después de la crítica kantiana no es posible seguir concibiendo la filosofía y su objeto como antaño. El mismo proceder filosófico anterior, calificado por Kant como dogmático, ha de sufrir un cambio profundo. A partir de Kant ya no es de recibo manejar conceptos y presuposiciones sin antes haber examinado su validez y sus límites. Kant ha inaugurado para la posteridad una nueva forma de pensar filosóficamente.

Incluso la misma orientación del pensar cambia. Los viejos temas de la metafísica, como Dios, alma y mundo, se encuentran para el idealismo

poskantiano relegados al olvido. En su lugar, la nueva filosofía se orienta en torno a un concepto central: la libertad. El concepto de libertad se sitúa en el centro de la reflexión filosófica; se convierte, ya desde Kant, en la pieza clave de todo el sistema de la razón pura (*Crítica de la razón práctica*, A 4). Schelling, vehemente, escribe en una carta a Hegel: «El principio y fin de toda filosofía es la libertad» (Schelling a Hegel, 4 de febrero de 1795). Fichte, por su parte, declara a Reinhold con igual decisión, que toda su filosofía, de principio a fin, no es más que un análisis del concepto de libertad (*Gesamtausgabe* III/4, 182). Posteriormente veremos hasta qué punto el concepto de libertad es el concepto hegeliano por excelencia.

Pocas veces en la historia del pensamiento se ha dedicado tanta atención al concepto de libertad. El conjunto de la filosofía clásica alemana es una reflexión sobre la libertad en todas sus facetas. Por tanto, la nueva filosofía no será, después de Kant, solamente un sistema de la razón, sino también, y en la misma medida, un sistema de la libertad, como Fichte calificara a su *Doctrina de la ciencia*. En este punto hay que hacer referencia a la impronta de la Revolución francesa. A la liberación de los seres humanos de las cadenas del absolutismo le corresponde en el pensamiento una revolución filosófica iniciada por Kant y que se puede calificar, en general, como una liberación de lo finito y un volcarse al pensar sobre la razón y la libertad. Para Schelling, por ejemplo, se trata del mismo espíritu que, alcanzado el momento histórico y según la diversidad de las naciones y contextos concretos, en Francia culmina en una revolución real, mientras que en Alemania lo hace en una ideal (*Werke* I/6, 4). Cabe decir que la filosofía clásica alemana puede leerse a todas luces como la filosofía de la Revolución francesa, tesis que ya mantuvieron Herbert Marcuse y Joachim Ritter en su momento.[1] En Hegel, la reflexión sobre la experiencia de la Revolución francesa adquiere una importancia fundamental. La tarea que plantea la revolución al filósofo es pensar la razón y la libertad en su fundamento y de tal manera que después puedan ser concretadas y servir de base a una sociedad política nueva, racional y libre. La tarea heredada de la Revolución francesa es construir una nueva sociedad basada en la igualdad, la libertad y la razón, una tarea que requiere, para los pensadores del

idealismo alemán, una profunda meditación sobre esos conceptos que pueda servir de base racional para esa nueva sociedad.

Elaborar un sistema de la razón pura cuya pieza clave sea la libertad era la tarea filosófica que Kant se había propuesto. Con todo, después de la obra kantiana aún quedan muchos flecos abiertos. Para Fichte, Schelling o Hegel, Kant inaugura una nueva filosofía, pero tanto su punto de partida como su método y el sistema en conjunto están todavía por definir. Kant define el conocimiento filosófico como conocimiento racional a partir de conceptos y lo delimita de esta manera claramente del conocimiento matemático, que según él procede mediante construcción de conceptos (*Crítica de la razón pura,* B 742 / A 714). Con ello conecta igualmente con la necesidad de idear para la filosofía un método propio e independiente del matemático, en contra de los deseos de ciertos filósofos racionalistas. La filosofía, afirma Kant, al contrario que las matemáticas, considera lo particular en lo universal y piensa lo particular como exposición empírica de lo universal. Pero más allá de estas parcas observaciones generales y de la contraposición con el método matemático, los predecesores de Kant coinciden en que, si bien tiene razón en la necesidad de idear un proceder propio para la filosofía, tal proceder metodológico está todavía por desarrollar. Queda abierta, pues, la cuestión del método, planteada ya incluso antes de Kant por Descartes, de cómo ha de proceder la filosofía en su reflexión para evitar los errores del pasado.

También queda abierta la cuestión del sistema. Un jovencísimo Schelling, a sus diecinueve años, registra en su primera obra, *De la posibilidad de una filosofía en general* (1795), el principal problema en este sentido: la ausencia de unidad en el sistema heredado de Kant. El análisis de las cuestiones abiertas en Kant continúa ese mismo año de 1795 en *Del Yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano*. Kant, explica Schelling, y en esto están de acuerdo con él Fichte y Hegel, inaugura una nueva filosofía. Sin embargo, la obra de Kant se caracteriza por su fragmentariedad y su relativo desorden. Falta en Kant una panorámica global del sistema filosófico y falta, sobre todo, la unidad de la totalidad de la filosofía. Kant presenta una *rapsodia* de resultados que

carece de orden y estructuración. Donde se vislumbra con mayor claridad esa falta de unidad es precisamente en la subdivisión principal del sistema, a saber, en la división entre filosofía teórica y práctica.

Para los tres, Fichte, Schelling y Hegel, no existe en la obra de Kant una verdadera unificación entre ambas ramas de la filosofía, sino que parecen más bien dos sistemas paralelos en vez de uno subdividido. Kant plantea una filosofía teórica por un lado y una filosofía práctica por otro, y afirma que ambas constituyen un único sistema de la razón pura, pero no desarrolla el vínculo común. El intento de buscar un nexo entre ambas en la *Crítica del juicio* no tiene éxito, toda vez que la crítica del juicio es precisamente eso, *crítica* de la facultad de juzgar y no propiamente una parte unificadora dentro del propio sistema filosófico. Su pretensión, más bien, es pensar la naturaleza como un sistema teleológico y de esta manera compatible con la libertad. Esto permite que la metafísica de la naturaleza y la metafísica de las costumbres no entren en contradicción, lo cual tiene ya gran valor, pero ni mucho menos nos revela su raíz común.

Según la *Crítica del juicio*, filosofía teórica y filosofía práctica comparten el mismo terreno: el conjunto de todos los objetos de una experiencia posible. La filosofía trascendental, como ciencia primero de todo objeto en general y posteriormente limitando el conocimiento a todo objeto de una experiencia posible, debería servir de fundamento a todo el sistema y a sus dos ramas, las metafísicas de la naturaleza y de las costumbres. Sin embargo, la filosofía práctica no se orienta tanto a la determinación de objetos de conocimiento, sino primordialmente al estudio de la determinación de la voluntad. La filosofía trascendental está, por el contrario, con tal fuerza orientada a lo teórico, que difícilmente pueden encontrarse en ella los principios que fundamenten la filosofía práctica. El mismo Kant lo reconoce en la introducción a la *Crítica de la razón pura*:

> Aunque los principios supremos de la moralidad y sus conceptos fundamentales constituyen conocimientos *a priori*, no pertenecen a la filosofía trascendental, ya que, si bien ellos no basan lo que prescriben en los conceptos de placer y dolor, de deseo, inclinación, etc., que son todos de origen empírico, al construir un sistema de moralidad pura, tienen que dar cabida necesariamente a esos conceptos empíricos en el concepto de deber, sea como obstáculo a superar, sea como

> estímulo que no debe convertirse en motivo. Por ello constituye la filosofía trascendental una filosofía de la razón pura y meramente especulativa. (*Crítica de la razón pura,* B 29 / A 15)

Siendo la filosofía trascendental eminentemente teórica y la *Crítica del juicio* «solo» el garante de la compatibilidad entre teoría y praxis, pero ni mucho menos su raíz común, parece claro que la exigencia de los sucesores de Kant de reunificar ambas ramas del sistema está más que justificada. La tan ansiada unidad del sistema solo se consigue, para ese joven Schelling fuertemente influido por Fichte, mediante el planteamiento de un principio único y absoluto para todo el sistema filosófico. La falta de este principio en Kant es, por ende, el principal problema a resolver. Kant nos presenta los resultados de sus reflexiones, pero, escribe Schelling a Hegel en una carta, «nos faltan las premisas de sus razonamientos» (Schelling a Hegel, 5 de enero de 1795). Nos falta, para Schelling y también para Fichte, el principio único desde el que se derivan la deducción de las categorías, el espacio y el tiempo como formas *a priori* de la sensibilidad o la unidad de teoría y praxis. Tal principio hay que encontrarlo guiándose no por la letra, sino por el espíritu de la filosofía de Kant, como gustaba de decir Fichte. Esta cuestión del principio único será un importante punto de discrepancia con Hegel, que intentará pensar la unidad del sistema sin recurrir a un primer principio.

Sistema, método y punto de partida, sea este en forma de un principio absoluto o de otra manera, son cuestiones abiertas que centran el debate de la filosofía clásica alemana después de Kant. Tanto para Fichte como para Schelling y Hegel se convierten en problemas a resolver en sus reflexiones. Más allá de estas quedan por supuesto muchas más preguntas por resolver, y sobre todo discrepancias a partir de la obra de Kant, que veremos más adelante en su contexto. En este punto solamente quiero señalar una última opinión común de los tres grandes filósofos idealistas respecto a la herencia de Kant, a saber, la necesidad de acabar con cualquier sospecha de psicologismo.[2]

En su filosofía, Kant se basa en el estudio de diferentes facultades —juicio, entendimiento, razón, imaginación, deseo, etc.—. Cuál es el estatus

gnoseológico de estas facultades es, no obstante, una pregunta que apremia en muchos lugares de su obra, ya que queda cuando menos ambiguo hasta qué punto tales facultades se circunscriben al ser humano y hasta qué punto la filosofía crítica pudiera tener en su base una antropología. Siguiendo esta línea, en *Nueva crítica o crítica antropológica de la razón* (1807) Jakob Friedrich Fries defendía una mejora de la filosofía crítica mediante introspección psicológica y con base en una fundamentación antropológica. Esta interpretación naturalista de Kant es recurrente, estando presente desde el principio de su recepción, y es innegable que el propio Kant da pie a ella en varias ocasiones. No son pocos los críticos que le achacan por ello una suerte de psicologismo: al hacer depender nuestro conocimiento de nuestras facultades dadas como especie, Kant acabaría cayendo en el relativismo. Los principios y conceptos del entendimiento o las ideas de la razón, por ejemplo, no serían más que productos del carácter fáctico de nuestra psicología o, dicho de manera más amplia, de nuestra naturaleza, de manera que al hacer depender el conocimiento humano del carácter de nuestras facultades quedaríamos encerrados en una perspectiva parcial de la realidad, viciada por nuestra propia subjetividad empírica. Esta es la crítica que hace Husserl a Kant en sus *Investigaciones lógicas*.[3]

En contra de estas interpretaciones naturalistas se posicionan Fichte, Schelling y Hegel. El nuevo camino abierto por Kant no lleva al estudio antropológico o psicológico de las facultades humanas, más bien la misma concepción kantiana de la filosofía como conocimiento mediante conceptos y como sistema de la razón pura hace necesario depurar el debate de toda intención naturalista y despejar cualquier duda psicologista. Entendimiento, juicio y razón no son capacidades o destrezas características de nuestra especie, sino facultades universales, independientes de nuestra naturaleza humana. Cuando Fichte o Schelling, en un momento del debate filosófico de entonces, asuman el Yo absoluto como principio de todo el sistema del saber, se tratará siempre de un Yo trascendental, condición de posibilidad de todo conocimiento empírico, incluido el conocimiento que cada uno de nosotros tiene de su yo empírico. No cabe, por consiguiente, en ningún caso aceptar la antropología física o la psicología como la nueva filosofía

primera, y contra tales pretensiones polemizarán Fichte, Schelling y Hegel varias veces a lo largo de su obra.

Además de Kant, la otra gran figura en los debates de la filosofía clásica alemana es, sin lugar a dudas, Spinoza. La recepción de Spinoza está, no obstante, fuertemente influenciada por la versión que da Jacobi en su escrito *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn* (1785), en el que, a raíz de unas conversaciones filosóficas con Lessing sobre el supuesto spinozismo de este último, Jacobi presenta una interpretación del sistema de Spinoza que será la que condicione el debate posterior. El Spinoza de Jacobi es el filósofo del todo-uno, que elabora un sistema en el que fundamenta una visión monista y holística de la realidad, perfecto en su consistencia, pero en el que reinan el mecanicismo y la fatalidad. El aspecto ético del pensamiento de Spinoza, sobre todo los dos últimos libros de la *Ética* como camino para alcanzar la libertad, se ve relegado casi al olvido. Históricamente, la relevancia de Spinoza va aumentando conforme avanzan los debates. Si para Kant se trataba del ejemplo paradigmático de filosofía dogmática, que procedía sin ningún tipo de pudor crítico, y para Jacobi de un pensamiento reprobable por desembocar indefectiblemente en el ateísmo y el fatalismo, más tarde Fichte reconoce la coherencia y consistencia del sistema de Spinoza. En sus *Cartas sobre dogmatismo y criticismo* (1795/1796), en concreto en la quinta carta, Schelling asume ya que, en esencia, el sistema de Spinoza es irrefutable y que estamos ante dos sistemas, el de la filosofía trascendental y el spinozista, que reclaman la verdad para sí con igual derecho. Ante una disyuntiva de tal radicalidad no cabe sino decidirse según el gusto personal de cada uno. Posteriormente, Schelling se irá acercando cada vez más a Spinoza.

La cuestión acerca de la irrefutabilidad del sistema de Spinoza es clave para entender la misma metafísica hegeliana y la *Ciencia de la lógica*. Porque, como veremos, el paso de la lógica de la esencia a la lógica del concepto constituye para Hegel la verdadera y definitiva refutación del spinozismo, un punto central en la *Lógica*. Nótese, además, que en el marco de la discusión poskantiana una refutación de Spinoza puede interpretarse

sin duda como un acercamiento a Kant. Tendremos que ver más adelante en qué consiste tal refutación del spinozismo, y qué consecuencias trae para la comprensión de la metafísica de Hegel en general. Pero como, en efecto, ya el mero hecho de la existencia de una, al menos pretendida, refutación del spinozismo sugiere, si bien Spinoza tiene una gran influencia en el pensamiento de Hegel la influencia de Kant es aún más decisiva. Tanto que se puede afirmar sin exagerar que la crítica de Hegel a Kant es en gran medida una continuación de las ideas de este último. Para Hegel, la filosofía es idealismo, y es a Kant a quien hay que atribuirle el gran mérito que marca un antes y un después en la historia de la filosofía: la demostración del idealismo.

Kant ha demostrado el idealismo. La lectura de la deducción de las categorías

En la deducción trascendental de las categorías es donde Kant aporta, a ojos de Hegel, la prueba del idealismo. Como la deducción de las categorías se encuentra en el corazón de la *Crítica de la razón pura* y es notoriamente uno de sus fragmentos más complejos, es recomendable dar una introducción de la exposición previa de Kant hasta llegar a la deducción trascendental misma. En su filosofía crítica Kant parte de la existencia de conocimientos *a priori*, esto es, independientes de la experiencia. La pregunta que motiva la *Crítica de la razón pura* es, en este sentido, ¿cómo son posibles esos conocimientos?, ¿en qué se basan? Estos conocimientos *a priori* son también llamados conocimientos puros, y así son llamados también los juicios en los que se articulan. Los conocimientos puros se diferencian de los empíricos mediante dos características: necesidad y universalidad. Porque, en primer lugar, la experiencia solo enseña cómo son las cosas, pero no que tengan que ser necesariamente de esa manera. Si sabemos que algo es de determinada manera y no puede ser de otra, si es así con necesidad, entonces no estamos ante un mero conocimiento empírico, sino ante uno *a priori*.

En segundo lugar, explica Kant, de la experiencia podemos extraer leyes universales. Pero tal universalidad no es estricta, es decir, vale para los casos observados hasta el momento, y probablemente valga para todos y cada uno de los casos, pero siempre cabe la posibilidad de encontrar una excepción. Así, sabemos por experiencia que la ingesta de vino en cantidad suficiente emborracha a las personas, pero no podemos descartar la existencia de alguien en quien el vino no tenga ese efecto, y por supuesto ya la cantidad misma en cuestión varía mucho según los casos. Otro ejemplo, quizá el más clásico, es el de los cisnes: durante siglos los europeos pensaron que los cisnes eran blancos, conocimiento este adquirido por experiencia, hasta que los holandeses en el siglo XVII descubrieron cisnes negros en Australia. La universalidad de los conocimientos empíricos,

como se ve, siempre es insuficiente. Por el contrario, un conocimiento puro o *a priori* es estrictamente universal; vale para todos los casos. Si pensamos, por ejemplo, que para todo número real existe un número natural mayor (propiedad arquimediana de los números reales), sabemos que este juicio posee universalidad estricta, de tal manera que ni caben excepciones ni tampoco es necesario comprobar todos los casos para estar seguro.

Que estamos en posesión de conocimientos *a priori* es un hecho, no hay más que echar un vistazo a las ciencias. Es decir, nuestro conocimiento alcanza mucho más allá de nuestra limitada observación empírica, y podemos incluso predecir fenómenos. La cuestión filosófica consiste, en este contexto, en saber cómo es eso posible, en qué condiciones y qué extensión y límites tiene tal conocimiento *a priori*. En concreto, la cuestión se refiere fundamentalmente al conocimiento sintético *a priori*, es decir, a aquellos juicios puros en los cuales el predicado no está contenido en el concepto del sujeto, aquellos juicios que no se limitan a ser un mero análisis del concepto en cuestión —y, por ende, si bien serían independientes de la experiencia, no dejarían de ser meros juicios analíticos, con ello, tautológicos— sino que realmente amplían nuestro conocimiento. El principio de causalidad, según el cual todo cambio tiene una causa que lo produce, le sirve a Kant como ejemplo paradigmático de juicio sintético *a priori* en la ciencia natural.

Los conocimientos empíricos son todos sintéticos y se basan en la experiencia. Pero la pregunta filosóficamente interesante es en qué se basan los juicios sintéticos *a priori*, toda vez que no pueden reclamar la experiencia como prueba. Explicar su fundamento, su extensión y sus límites, tal es la tarea de una ciencia especial llamada por Kant crítica de la razón pura. Como tal disciplina, la crítica explica cómo son posibles la matemática y la ciencia natural, pero no solo ellas, sino también cómo es posible la metafísica. Sirve, como decíamos en el apartado anterior, de propedéutica al sistema de la filosofía. La razón, según Kant, es la facultad de los principios *a priori*. La investigación de sus capacidades y límites, de la validez de sus conocimientos, es la crítica de la razón. Esta necesaria tarea crítica prepara el terreno para el sistema de la razón, cuya disciplina

primera y fundamental es para Kant la filosofía trascendental como sistema de los principios *a priori* de la razón. Recordemos, no obstante, que sobre la filosofía trascendental como fundamento de todo el sistema y muy especialmente de la filosofía práctica se ciernen serias dudas, como antes hemos señalado. En cualquier caso, la *Crítica de la razón pura* contiene ya un esbozo de la filosofía trascendental. La crítica se centra, sin embargo, en el carácter y los límites del conocimiento *a priori*. Su análisis comienza con las dos fuentes por excelencia de todo conocimiento: sensibilidad y entendimiento.

Todo conocimiento se compone, según Kant, de dos elementos fundamentales: intuiciones y conceptos (*Crítica de la razón pura,* B 74, 75 / A 50, 51). Ambos elementos son imprescindibles para hablar de conocimiento en sentido estricto, de manera que conceptos sin intuiciones son vacíos, meras elucubraciones, e intuiciones sin conceptos son ciegas. Las intuiciones son dadas mediante la sensibilidad, los conceptos son producidos por la espontaneidad del entendimiento a partir del material aportado por la sensibilidad. *Grosso modo*, aunque en seguida habrá que matizar esta afirmación, a través de la sensibilidad se dan los objetos y mediante el entendimiento se piensan. La sensibilidad es pasiva, mientras que el entendimiento es activo. Al estudio de los principios *a priori* de cada una de estas facultades le dedica Kant una ciencia filosófica específica: la estética trascendental y la lógica trascendental.

Según la estética trascendental existen dos principios *a priori* de la sensibilidad, a saber, espacio y tiempo. Espacio y tiempo son formas *a priori* de toda intuición empírica. Así, el principal resultado de la estética trascendental es que espacio y tiempo no son ni conceptos ni propiedades de los objetos. Aún más: espacio y tiempo no son dados de ninguna manera, sino que son la condición de posibilidad para que los objetos sean dados. Se trata de las dos únicas intuiciones puras, que no son sacadas de la experiencia, sino que son la condición de posibilidad de toda experiencia. Espacio y tiempo, afirma Kant, no son reales, sino *ideales*.

Al estudio de los principios *a priori* del entendimiento se dedica la lógica trascendental. Con ambas ciencias inaugura Kant disciplinas filosóficas

nuevas, si bien la lógica trascendental ha de distinguirse claramente de la lógica en general, que Kant llama también formal. El entendimiento es la facultad de pensar. Kant distingue un uso general y un uso particular del entendimiento. La lógica general se ocupa de los principios elementales del pensar con independencia del objeto en cuestión. Esta es la lógica en el sentido tradicional del término. Puesto que prescinde del contenido concreto de los razonamientos y estudia meramente su validez, es llamada por Kant también lógica formal. No porque esté formalizada en el sentido contemporáneo del término, sino porque solo se ocupa de la forma adecuada de los razonamientos. Por esta misma razón, como es notorio, la lógica general o formal se desarrolla *a priori*, sin que contenga ningún elemento empírico. Solo cuando se trata de lógica aplicada, dedicada por ejemplo al estudio de la atención o de los errores más comunes en el razonar, contiene principios empíricos sacados de la experiencia.

En su uso particular el entendimiento es la capacidad de pensar objetos cualesquiera, y al estudio específico de ella se dedica la lógica trascendental. La lógica trascendental trata así de los principios del pensar un objeto en general *(einen Gegenstand überhaupt)*. Así, mientras la lógica general estudia las reglas y principios del pensar, la lógica trascendental investiga las condiciones de posibilidad de todo objeto en general. Para hablar de conocimiento, sin embargo, Kant considera necesario el aporte de la sensibilidad y la restricción a objetos de una experiencia posible. Tal restricción, con todo, es posterior y al comienzo la lógica trascendental estudia el pensar de objetos cualesquiera. Esta disciplina es pura y no empírica, porque si bien trata de objetos, lo hace excluyendo todo contenido empírico y reflexionando sobre el origen y las condiciones de posibilidad del conocimiento *a priori* de dichos objetos, lo cual tiene una implicación importante que es a la vez la matización a la que nos referíamos antes: en sentido estricto, a la sensibilidad no se le dan objetos como tales, sino solo datos e impresiones. Es decir, a diferencia del empirismo, Kant mantiene que ningún objeto es dado de manera exclusivamente sensible, esto es, por mera intuición empírica. Muy al contrario, todo objeto, por tangible que sea, implica y contiene elementos propios del entendimiento, elementos *a*

priori que están imbricados en la experiencia. El empirismo, por ello, está equivocado: lo dado es un mito, y la espontaneidad del entendimiento permea la experiencia. Estos elementos *a priori* implicados en todo objeto es lo que estudia la lógica trascendental. Esta genial idea kantiana ha sido recuperada en la filosofía analítica contemporánea en forma de una crítica al mito de lo dado por Wilfrid Sellars y John McDowell.[4]

La lógica trascendental kantiana se divide en analítica y dialéctica. Nos centramos ahora en la analítica trascendental. En su análisis, Kant distingue entre conceptos y principios puros del entendimiento. Y en la analítica de los conceptos se sitúa, por fin, la deducción trascendental de las categorías, es decir, la prueba de que los conceptos puros del entendimiento tienen validez objetiva. Pero antes de ofrecer tal prueba es necesario saber cuáles son esos conceptos puros. A este respecto, a la analítica de los conceptos se le imponen, según Kant, cuatro condiciones: 1) Que los conceptos sean puros y no empíricos; 2) Que, aun siendo puros, pertenezcan estrictamente al entendimiento y no a la sensibilidad; 3) Que sean elementales, de manera que no puedan obtenerse por composición; 4) Que su tabla sea completa, es decir, que no falte ningún concepto.

Dadas estas cuatro condiciones, la dificultad que se plantea es encontrar una regla con base en la cual enumerar los conceptos puros del entendimiento con seguridad de cumplir todos los requisitos. Para ello, Kant recurre a la naturaleza misma del entendimiento. Mientras la sensibilidad es un conocimiento intuitivo, el entendimiento es discursivo. Su conocimiento no consiste en intuiciones, sino en juicios. Es decir, el entendimiento subsume representaciones en conceptos. Los conceptos nunca se aplican directamente a las cosas, sino a sus representaciones. De tal manera que el entendimiento trabaja con representaciones, y estas se refieren a las cosas. Para que los datos sensibles devengan representaciones hace falta, por ende, una facultad intermedia entre entendimiento y sensibilidad: la imaginación trascendental, de la que luego hablaremos. El entendimiento parte ya de representaciones y mediante juicios las subsume en conceptos superiores. Todo juicio es así una función que asigna diversas representaciones a otra superior y las unifica en ella. Dado que la actividad

del entendimiento se reduce a juicios, argumenta Kant, a los conceptos puros del entendimiento les corresponderán los tipos de juicios en los cuales estos conceptos unifican representaciones. Es decir, a partir de una tabla completa de juicios se pueden derivar los conceptos puros del entendimiento. Tal tabla de juicios existe, y es según Kant fácilmente reconocible (*Crítica de la razón pura*, B 95 / A 70):

Cantidad de los juicios	
Universales Particulares Singulares	
Cualidad	**Relación**
Afirmativos Negativos Infinitos	Categóricos Hipotéticos Disyuntivos
Modalidad	
Problemáticos Asertóricos Apodícticos	

De los doce tipos de juicios se derivan las doce formas elementales en las que el entendimiento unifica representaciones, es decir, los doce conceptos puros que Kant, siguiendo a Aristóteles, denomina categorías (*Crítica de la razón pura,* B 106 / A 80):

De la cantidad	
Unidad Pluralidad Totalidad	
De la cualidad	**De la relación**
Realidad Negación Limitación	Inherencia y subsistencia *(substantia et accidens)* Causalidad y dependencia *(causa y efecto)*

	Comunidad *(acción recíproca entre agente y paciente)*
De la modalidad Posibilidad – imposibilidad Existencia – no-existencia Necesidad – contingencia	

Estas son, según Kant, las doce categorías, los conceptos puros que contiene el entendimiento. Se trata de conceptos *a priori* que se refieren a un objeto en general. Son las doce síntesis originarias mediante las cuales el entendimiento unifica representaciones en conceptos y piensa así cualquier objeto. El entendimiento, y esto es importante subrayarlo, no piensa un objeto más que mediante un concepto correspondiente, y las categorías son sus conceptos *a priori* más elementales. De manera que sin categorías tampoco hay objetos. De estos doce conceptos elementales se derivan fácilmente, según Kant, más conceptos *a priori*, pero tal tarea queda postergada, ya que se sale del marco de la *Crítica*.

La inferencia de la tabla de las categorías a partir de la tabla de los juicios es uno de los puntos más polémicos de la obra de Kant. En la discusión poskantiana este proceder fue objeto de críticas, ya que muchos entendían que faltaba en Kant una justificación, un principio desde el cual se derivasen con certeza los juicios y, por ende, las categorías. Especialmente respecto a la cuarta condición señalada por el propio Kant, a saber, la completud de la tabla, se cernieron muchas dudas. En la *Ciencia de la lógica* Hegel emprenderá la tarea de derivar sistemáticamente lo que él llama determinaciones puras del pensar unas a partir de otras, comenzando por la más indeterminada de todas, el ser, hasta llegar a la Idea absoluta. El resultado contiene las doce categorías kantianas pero, como veremos, abarca muchas más.

La discusión sobre el principio a partir del cual se derivan las categorías y sobre la exhaustividad de la tabla presentada por Kant es, qué duda cabe,

una discusión sobre la deducción misma de las categorías. Se ciernen dudas sobre si Kant deduce con necesidad los conceptos puros del entendimiento, sobre si son esos y no otros o sobre si están todos los que son. Estas dudas se refieren a la deducción metafísica de las categorías. Pero aun concediendo esta última, que para Kant notoriamente no entraña mayor misterio, se impone una deducción de las categorías en sentido trascendental. Esta deducción trascendental es diferente de una deducción en sentido lógico y análoga a una en sentido jurídico, pues su tarea es establecer la legitimidad y validez de los conceptos puros del entendimiento para el conocimiento objetivo. Así, la deducción trascendental es la respuesta a la pregunta: ¿Qué derecho hay para asumir que los conceptos puros del entendimiento son determinaciones *a priori* de las cosas? O, dicho de otra manera, ¿por qué las categorías han de tener validez objetiva? La deducción trascendental es la respuesta a tales preguntas. Es trascendental, porque se refiere a los principios *a priori* del conocimiento, en este caso a los conceptos *a priori* del entendimiento, conceptos que han de ser determinaciones objetivas de los fenómenos. Por qué todo objeto ha de regirse *a priori* por conceptos del entendimiento, esto es, por qué las condiciones del pensar son condiciones del conocimiento de objetos, tal es la pregunta a esclarecer por la deducción de las categorías.

Espacio y tiempo determinan *a priori* los fenómenos, de tal manera que todo fenómeno tiene necesariamente una extensión temporal y, los fenómenos externos (no psíquicos), también una espacial. Las categorías son igualmente determinaciones *a priori* de las cosas, conceptos de un objeto cualquiera, de tal manera que los objetos se rigen por ellas. Tendrá que haber una base, un principio a partir del cual los conceptos puros del entendimiento, y por ende el entendimiento mismo, determinen los objetos. Encontrar ese fundamento de legitimidad es la tarea de la deducción. Es preciso observar que de esta deducción trascendental poseemos dos versiones correspondientes a las dos ediciones de la *Crítica de la razón pura* publicadas por Kant. Si bien ambas son importantes para entender la deducción, aquí nos centraremos en la segunda, la llamada edición B, por

ser la que conoció Hegel.

Esencial para entender la argumentación de Kant es partir nuevamente de la comprobación de que los sentidos no nos ofrecen objetos como tales, sino solo una multiplicidad de datos sensibles. Para conocer un objeto no basta con una intuición empírica. La intuición nos ofrece una diversidad de datos (colores, brillos, matices, sonidos diversos, olores, texturas, etc.). Por sí sola, la sensibilidad nos ofrece un caos amorfo de sensaciones sin más determinación que espacialidad y temporalidad. Condición para que de ese caos devengan representaciones diferenciadas y unificadas es la *imaginación trascendental*. La imaginación trascendental produce y reproduce distintas representaciones a partir de la diversidad dada por la sensibilidad. No obstante, meras representaciones tampoco bastan para hablar de objetos. Para conocer un objeto como tal es necesario unificar distintas representaciones en un concepto (por ejemplo, la unificación de diversas perspectivas visuales de un objeto o de representaciones del mismo objeto en momentos diferentes). Kant llama síntesis a este acto de unificación y en ella consiste la actividad del entendimiento. Sin la *síntesis del entendimiento* no es posible objeto alguno. Ahora bien, toda síntesis del entendimiento presupone una unidad originaria que la hace posible. Pues la síntesis de la diversidad consiste en la representación unificada de lo múltiple, pero en su base se encuentra siempre una unidad fundamental. Es decir, toda unificación es una reunificación con base en una unidad originaria. En esta unidad originaria se basan las categorías y en general todo concepto del entendimiento como síntesis de diversas representaciones.

Solo hay una unidad originaria que esté en la base de toda síntesis, a saber, la unidad del pensar mismo. Kant la denomina la originaria unidad sintética de la apercepción o también la unidad trascendental de la autoconciencia, por estar en la base de la conciencia de todo objeto. Esta unidad trascendental de la autoconciencia no es solo condición de posibilidad de toda síntesis objetiva, sino también la condición de posibilidad de mi yo empírico, de tal manera que la unidad del pensar se revela como el fundamento de toda síntesis por excelencia y, por tanto,

condición *a priori* de posibilidad de todo conocimiento no son solamente las formas puras de la sensibilidad: espacio y tiempo. Además, la diversidad de la sensibilidad está sometida a la unidad sintética de la apercepción. Pues todo objeto es aquello cuyo concepto unifica una multiplicidad dada de la intuición. Esta síntesis implica y se basa en la unidad de la autoconciencia. De manera que la unidad sintética de la apercepción es condición de posibilidad de los objetos mismos en cuanto síntesis constituidas de representaciones.

Esta unidad de la autoconciencia es, como decíamos, objetiva y está en la base incluso de la autoconciencia empírica de cada uno de nosotros, de la que somos conscientes gracias a la corriente de nuestras representaciones. Nuestro yo empírico se reduce, como nuestras representaciones en general, a fenómenos del sentido interno, de manera que condición del yo empírico como de todo fenómeno son, por un lado, las formas puras de la sensibilidad (en este caso solo el tiempo), por otro lado, el entendimiento con sus categorías y, en última instancia, la unidad objetiva de la autoconciencia, a la que también se le llama, por diferenciarla del yo empírico, *Yo trascendental*. Asimismo, decíamos que el entendimiento es una facultad discursiva cuyo conocimiento se articula mediante juicios. Todo juicio es síntesis de diversas representaciones de un concepto en un objeto, y como tal tiene en su base la unidad sintética de la apercepción. La forma lógica del juicio expresa esta unidad originaria del pensar y se reduce a ella, y es en la cópula (el «es» dentro de «S es P») donde queda mentada.

Volvamos al planteamiento que motivaba la deducción trascendental. ¿Por qué las categorías han de tener validez objetiva? ¿Por qué la naturaleza tiene que estar sometida a ellas? La deducción kantiana da esta respuesta: porque todo fenómeno de la experiencia está dado en forma temporal y espacial, como intuición, a la sensibilidad. Los datos de la intuición, si han de constituirse como objetos, requieren asimismo de dos síntesis: por un lado, la síntesis de la imaginación trascendental, por la cual devienen representaciones; por otro lado, la síntesis del entendimiento, por la cual las representaciones se constituyen en un objeto propiamente dicho. La síntesis del entendimiento se fundamenta en la unidad de la autoconciencia, y las

diversas formas elementales y *a priori* de síntesis son los conceptos puros o categorías. Sin categorías no hay experiencia de objeto alguno.

Aquí reside, para Hegel, la prueba precursora del idealismo. Las cosas han de regirse por el pensar y sus categorías, porque toda su objetividad, su unidad y consistencia interna se la deben a la unidad de la autoconciencia. Lo finito, lo empírico, lo real, las cosas mismas, todo ello no es por sí mismo más que un caos amorfo sin mayor relevancia. Toda su consistencia y objetividad le viene dada por el pensar. Esta es la idea fundamental que saca Hegel de la deducción trascendental de Kant, y a partir de esta idea despega todo su idealismo maduro. Hasta aquí hemos seguido la exposición kantiana. Veamos ahora con atención la lectura hegeliana de la deducción de las categorías.

Como ya sabemos, para Kant el conocimiento es la combinación de entendimiento y sensibilidad. Intuiciones sin concepto son ciegas. La deducción de las categorías muestra que los conceptos puros del entendimiento están *a priori* necesariamente implicados en el conocimiento de cualquier objeto. Para conocer cualquier objeto es necesario estructurar los datos de la sensibilidad en representaciones y estas bajo el orden de las categorías. Pero tan fundamental como el entendimiento es la sensibilidad. Conceptos sin intuiciones son vacíos, meras determinaciones huecas del pensar. Por ello Kant insiste en múltiples ocasiones, y especialmente al final de la deducción trascendental, en que la diversidad de datos empíricos ha de estar siempre dada (*Crítica de la razón pura*, B 145). El conocimiento surge a partir del material aportado por la sensibilidad.

Tenemos, por tanto, el material amorfo de la sensibilidad y las formas vacías del pensar, el mundo en sí opuesto a una subjetividad vacía. El conocimiento consiste en la síntesis de ambos polos. Pero Kant ha mostrado que la síntesis solo es posible con base en una unidad originaria. La unidad sintética de la apercepción no se sitúa —y aquí empieza la interpretación de Hegel— en uno de ambos polos de la oposición, sino en el centro mismo de ella. La unidad sintética de la apercepción es la unidad originaria en la base de la oposición misma, la identidad de lo diferente que hace posible lo

diferente como tal. No es una unidad producida a partir de la oposición, sino más bien una unidad productiva, que crea la oposición misma.

La clave, entiende Hegel, es comprender que la unidad de la autoconciencia es el principio común de entendimiento y sensibilidad. La síntesis del entendimiento no se diferencia de la síntesis de la imaginación trascendental. Ambos, entendimiento e imaginación, son esencialmente lo mismo, es decir, son la espontaneidad del pensar. La unidad originaria de la autoconciencia es la base de la síntesis conceptual a partir de representaciones, de estas a partir de intuiciones y de espacio y tiempo como formas puras de la intuición. Entendimiento, imaginación trascendental y sensibilidad no son, por tanto, facultades separadas, sino grados de un mismo proceso sintético *a priori*, en cuyo fundamento está la unidad misma del pensar, una unidad espontánea, esto es, productiva.

Solo queda la diversidad dada a la intuición, el caos amorfo por antonomasia, totalmente indeterminado. Pero ¿qué es y qué valor tiene ese material destilado de espacio y tiempo, previo a la síntesis de la imaginación trascendental y ajeno a las categorías? Para Hegel es la nulidad absoluta, lo sinsentido, algo completamente residual. Toda determinación, toda objetividad y verdad residen por ende en el pensar. Esta es la idea central del idealismo. La unidad de la autoconciencia es por tanto absoluta, no presupone nada más que ella misma. El espíritu de la filosofía trascendental se resume así en lo que Hegel llama el juicio absoluto del idealismo kantiano:

> Y por ello se puede, y en esta potencia se debe entender el juicio absoluto del idealismo en la exposición kantiana de tal manera que la diversidad de la sensibilidad, la conciencia empírica como intuición y sensación es en sí algo inconexo, el mundo algo que se descompone, que solo gracias a la buena obra de la autoconciencia de los hombres dotados de entendimiento posee cohesión y sostén, sustancialidad, pluralidad e incluso realidad y posibilidad —una determinidad objetiva, que el ser humano mira y arroja hacia allí. (*Werke* 2, 309)

Hegel es en todo momento consciente de que su lectura de la deducción trascendental no coincide exactamente con la opinión que Kant tiene de ella. Sin embargo, entiende que en este punto de su obra Kant ha vislumbrado lo especulativo por excelencia, que ha barruntado un resultado

importantísimo para la filosofía del cual él mismo no es del todo consciente o quizá no quiere o no puede reconocer. Lo que la filosofía kantiana contiene en sí misma es, por ende, lo que Hegel se propone culminar. Por eso se puede y se debe concebir el resultado fundamental del idealismo kantiano como la nulidad del mundo y las cosas en sí mismas. Los datos de la sensibilidad, el material diverso ofrecido por el conocimiento sensible, las cosas reales y el conjunto del mundo son en sí mismos inconsistentes, inconexos, sin cohesión. Todo su ser intrínseco se desvanece, o mejor dicho, toda su consistencia, toda su realidad y su identidad, y toda su objetividad son derivadas del pensar. La unidad de los objetos es la unidad de la autoconciencia, la unidad del pensar. Pues las cosas, en sí mismas, no tienen unidad ni determinidad alguna.

El mismo Kant se hace cargo de esta superficialidad de lo finito cuando afirma que nuestro conocimiento está restringido a los fenómenos, esto es, a objetos de una experiencia posible, pero que tal no es un conocimiento de lo en sí, de lo verdadero por excelencia. La verdad, para Hegel, reside en el pensar y en la adecuación del pensar consigo mismo. A partir de Kant la única filosofía posible es el idealismo. La filosofía se ha liberado por fin de lo finito y ha de centrarse en el pensar del pensar mismo, en la investigación sobre la razón y el desarrollo de la lógica de las ideas. La filosofía ha de tratar a partir de ahora sobre lo real solo y en la medida en que lo real sea una exposición de lo ideal. Pero su labor primera es la investigación del pensar mismo. La filosofía primera o metafísica no trata de lo que hay ni del ser del ente. Su único objeto de estudio es el pensar y sus determinaciones. Como ciencia del pensar la metafísica es, después de Kant, solamente posible como lógica, como *Ciencia de la lógica*.

Kant, como es bien sabido, no defiende este idealismo. En la *Crítica* su único objetivo es investigar las condiciones *a priori* del conocer humano. Las categorías son una de ellas. Su aplicación, sin embargo, se restringe a objetos de una experiencia posible, es decir, a fenómenos. Por tanto, la diversidad de datos empíricos ha de estar dada a la sensibilidad. El conocimiento humano se expande solo sobre el terreno de la experiencia posible. El mundo al alcance de nuestro conocer es el mundo sensible; más allá podemos y debemos pensar un mundo inteligible como correlato, pero no podemos conocerlo. Los fenómenos encuentran su correlato esencial e incognoscible en los noúmenos, el sujeto trascendental tiene su equivalente al otro lado en el objeto trascendental, y todo en el idealismo kantiano, clama Hegel, aparece duplicado: como cosa en sí y como fenómeno, como objetivo y como subjetivo. El gran avance realizado por Kant en la deducción trascendental de las categorías queda abandonado de inmediato con la restricción a la sensibilidad. La insistencia en que los objetos estén dados a la intuición para poder hablar de conocimiento —una insistencia tanto más incomprensible cuando la misma filosofía crítica nos ha enseñado que los sentidos por sí solos nunca nos dan a conocer un objeto en su unidad— y la prohibición de todo uso de las categorías fuera del marco de la experiencia llevan a Kant a postular las cosas en sí, que no conocemos pero de las que tenemos noticia con base en impresiones y que tenemos que pensar para evitar que todo nuestro conocimiento se desvincule de la realidad. De esta manera, lo mismo se presenta dos veces, como unidad del objeto y como unidad del yo pienso, como cosa y como representación de la cosa, como mundo inteligible y como mundo sensible:

> Uno y lo mismo se ve una vez como representación y otra vez como cosa existente: el árbol como mi representación y como una cosa existente, el calor, la luz, rojo, dulce, etc., como mi impresión y como propiedad de una cosa, así como la categoría se pone una vez como relación de mi pensamiento y otra vez como relación de las cosas. (*Werke* 2, 311 s.)

Con ello, la objetividad del conocimiento y de las categorías vuelve a ser subjetiva, como si se hubiera recorrido el arduo camino de la deducción trascendental para olvidarlo en seguida. Las condiciones *a priori* del conocimiento quedan de nuevo encasilladas en condiciones *a priori* del conocer humano, y la *Crítica* se convierte en una investigación sobre las facultades humanas: la intuición humana, el entendimiento y la razón humanos. El entendimiento humano no conoce nada en sí, sino solamente fenómenos, y si bien la conclusión acertada para Hegel hubiera sido declarar a un entendimiento que solo conoce fenómenos él mismo como fenoménico, muy al contrario, paradójicamente Kant lo absolutiza y reduce a él todo conocimiento posible, asumiendo las ideas como conceptos de la razón que han de ser pensados, pero que no pueden ser conocidos.

La filosofía queda así volcada de nuevo a lo finito. El punto de vista subjetivo es asumido como el único posible, declarado absoluto, mientras el dualismo se impone inevitablemente entre una subjetividad vacía de todo contenido y un mundo en esencia incognoscible. Que el entendimiento solo conoce fenómenos en contraposición a cómo son las cosas en sí mismas contiene, sin embargo, una doble verdad. Primero, que lo finito no es lo verdadero en sí, sino solo fenoménico, y la filosofía consecuentemente no debe ocuparse de ello. Y segundo, que la lógica del entendimiento consiste esencialmente en la abstracción y la contraposición. Pero Kant, y esta es la queja de Hegel, absolutiza el entendimiento y su conocer como el único posible. Lo finito es declarado como la única verdad, o mejor, cuasi-verdad a la que se puede aspirar. Ahora bien, para Hegel, la razón por la que mundo y entendimiento no son la verdad en sí no reside en que el primero sea fenoménico y el segundo sea humano, sino simplemente en que son mundo (algo sin sustancialidad propia, que se deshace en sí mismo) y entendimiento (caracterizado por la abstracción y la contraposición). La verdad filosófica, por el contrario, reside en la razón y en la Idea como adecuación de la razón consigo misma. Pero para Kant no hay conocimiento posible de las ideas de la razón. Su función no es constitutiva, sino regulativa, ya que no puede encontrarse en la experiencia un objeto congruente con ellas. Así, lo incondicionado es el objeto por excelencia del

conocimiento racional, pero está por encima de la razón misma, más allá de nuestra limitada capacidad de conocer. Lo absoluto es postulado y a la vez desterrado del conocimiento, lo finito es absolutizado y la razón subjetivizada. Kant se aferra a lo empírico y no da el salto al conocimiento de las ideas. Su razón es una razón finita, una razón que solo es capaz de conocer lo empírico.

Las primeras discrepancias con Fichte

Hace falta entender a Kant mejor de lo que él se entendió a sí mismo —así pensaron probablemente Fichte, Schelling y Hegel—. De los tres, el primero que intenta salvar el espíritu de la filosofía kantiana de su literalidad es Fichte. La obra de Fichte es muestra de hasta qué punto estaba interiorizada en la discusión de la filosofía clásica alemana la convicción de que había llegado el momento en la historia del pensamiento de alcanzar para la filosofía el rango de evidencia de, por ejemplo, la geometría y acabar por fin con las polémicas entre las distintas escuelas. Es por fin posible, piensa Fichte, elevar la filosofía al rango de ciencia. Su obra pretende ser por ello una culminación del proyecto kantiano: fundamentar y exponer el sistema de la razón, cuyo terreno ha sido preparado por la filosofía crítica. Pero con ello se impone filosóficamente otra tarea estrechamente ligada, a saber: no solo convertir la filosofía en ciencia sino, a la par y precisamente porque se adopta el punto de vista filosófico, es decir, fundamental, deducir el concepto mismo de ciencia. Teniendo en cuenta, según Fichte, que las dos características principales de toda ciencia son la certeza de sus proposiciones y la sistematicidad del todo, ¿qué forma adopta la ciencia? Es decir, ¿en qué consiste su sistematicidad? Y en segundo lugar, por descontado, ¿de dónde adquieren sus conocimientos esa certeza inquebrantable? Planteadas estas preguntas, la filosofía, si ha de ser ciencia, no podrá ser simplemente una ciencia más, sino que en la misma medida tendrá que ser una ciencia de la ciencia: una doctrina de la ciencia. Como tal, la doctrina de la ciencia se presupone solamente de manera problemática, y la única manera de demostrar su posibilidad, es decir, su concepto mismo, es a través de su realización.[5] En este proyecto se embarca Fichte con una voluntad constante de trabajo y perfeccionamiento, fruto de la cual serán las diversas versiones de la doctrina de la ciencia que elaborará a lo largo de los últimos veinte años de vida.

Dado que nuestro objetivo fundamental, no obstante, es seguir la senda que lleva hasta la metafísica de Hegel, nos interesa sobre todo observar

cómo este va definiendo su pensamiento en contraposición con Fichte y, más tarde, también con Schelling. Vamos a ver por tanto las primeras discrepancias que surgen con ambos desde el punto de vista de Hegel y tal y como él las expone. Es decir, no entraremos a discutir aquí la corrección de la lectura que Hegel hace de Fichte y Schelling ni la idoneidad de sus críticas a ambos, discusión, por cierto, que posee igualmente mucho interés, sino que vamos a utilizar esas críticas para derivar de ellas las tareas y objetivos que el propio Hegel se plantea en su sistema. En lo que corresponde a Fichte, la crítica de Hegel se refiere a la primera época de Fichte, que sitúa al Yo absoluto como el fundamento de todo el saber, antes de pasar a otro planteamiento a partir de 1801.[6] La crítica de Hegel está expuesta principalmente en dos obras de su época de Jena, precisamente cuando ya el mismo Fichte empezaba a cuestionar y a transformar su propio sistema. La primera obra hegeliana polémica contra Fichte es *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* (1801), un escrito en el que Hegel contrasta, como indica el título, las filosofías de Fichte y Schelling de entonces y toma partido por este último. La segunda es publicada un año después, en 1802, y se trata de *Fe y saber*, una crítica a lo que Hegel llama la filosofía de la reflexión, título bajo el cual agrupa y discute las filosofías de Kant, Fichte y Jacobi.

En su *Fundamentación de toda la Doctrina de la ciencia* (1794-1795) retoma Fichte, como decíamos, el espíritu idealista de la filosofía kantiana y lo sitúa en el fundamento mismo del sistema de la ciencia. El sistema, según su primera versión por Fichte, se fundamenta en tres principios, de los cuales el primero es absolutamente incondicionado tanto en materia como en forma. El fundamento último de todo el saber humano reside, como ha mostrado Kant, en la unidad misma del pensar: la unidad de la autoconciencia. Fichte hace del Yo trascendental el principio absoluto de la doctrina de la ciencia. Ninguno de estos principios debe entenderse como un axioma que nos informe de una verdad indubitable sobre el mundo, pues lo que designan son las acciones originarias del Yo, que a su vez no es nada más que su propia actividad.

De los tres, el primero se refiere a la autoposición del Yo, es decir, la

autoconciencia. En la base de todo conocimiento está la síntesis originaria de la autoconciencia, síntesis que además se caracteriza por la espontaneidad. Es la espontaneidad del pensar, por tanto, el ponerse a sí mismo del Yo absoluto, lo que constituye la fuente última de todo saber. El Yo se pone a sí mismo, tal es el acto espontáneo y originario, absolutamente libre, que fundamenta todo el sistema. Es preciso subrayar que el Yo del que habla Fichte (y Kant) no es ni mucho menos nuestro yo empírico, ni el alma como sustancia pensante *(res cogitans)* cartesiana. Se trata más bien de un principio trascendental, de la representación de un sujeto pensante y de la unidad misma del pensar. Tal sujeto es originaria y esencialmente espontaneidad. Fichte lo expresa con la fórmula Yo = Yo, Yo soy Yo, que no es un juicio como tal, sino el acto de autoposición del Yo. El Yo sienta originariamente y es fundamento mismo su propio ser, de toda conciencia de un objeto y, por ende, de todo saber.

Al primer momento, de posición, le sigue el segundo momento, de contraposición: al Yo = Yo le sigue el no-Yo ≠ Yo. Al Yo absoluto se le contrapone un no-Yo. Para este segundo principio, afirma Fichte, igual que para el primero, no hay demostración posible (*Werke,* 1,1, 102). Ambos principios son aceptados con seguridad por todo el mundo, y por lo mismo que el Yo es y se pone, es decir, porque se pone, igualmente es el no-Yo, esto es, por su misma autoposición. El Yo se pone a sí mismo, se afirma, negando lo otro, contraponiéndose a lo otro, poniendo, por tanto, un no-Yo. Y, con todo, ambos se encuentran en contradicción absoluta: el Yo, si ha de ser absoluto, no puede aguantar un no-Yo.

De tal contradicción surge el tercer principio fundamental del sistema, que consiste en la partición del yo absoluto. Poner al mismo tiempo Yo y no-Yo es superar el carácter absoluto del yo trascendental, esto es, *dividirlo*, y pasar, por ende, de la autoconciencia pura a la conciencia empírica: del Yo absoluto al Yo mediado por su objeto. El Yo se pone a sí mismo, pero al hacerlo se contrapone al no-Yo, y por tanto se divide, se limita, se determina. Con estos tres principios comienza Fichte, además, con una exposición de las categorías que no parte como hiciera Kant de la tabla de los juicios, sino que la deriva del análisis de las tres acciones originarias del

Yo. El resultado de la primera es el ser o la realidad, el de la segunda la negación y el de la tercera la limitación.

Como se ve, Fichte agarra el toro por los cuernos: si Kant mostró en la *Crítica* que el pensar, en su investigación sobre las fuentes de la verdad, topa consigo mismo como el fundamento último y libre, Fichte se propone el camino contrario: partir del fundamento para edificar el sistema de la razón. Se trata de pensar la unidad de la autoconciencia como el fundamento primero de la filosofía y construir a partir de ahí el sistema. Pero la dificultad que se presenta, y en esta línea argumenta Hegel de manera crítica, es a la vez sencilla y abrumadora: ¿Cómo seguir?

En Kant la unidad sintética de la apercepción es más bien un polo negativo, un punto de referencia a partir del cual situar la síntesis del entendimiento. Pero no deja de ser un Yo vacío, sin desarrollar, correlato de un objeto trascendental igualmente vacío. Con la autoposición del Yo, Fichte consigue destacar la espontaneidad del pensar como el principio de toda síntesis, pero el Yo = Yo, la identidad del Yo a través de sí mismo, sigue adoleciendo de tal falta. La carencia en el primer principio impone la necesidad de pasar a un otro. Es decir, como el principio de la unidad de la autoconciencia es un conocimiento de una austeridad tal que raya casi en la vacuidad, la filosofía fichteana se ve en la necesidad de avanzar a un otro de este, a uno más en una progresión sin límite. Esta es la crítica que le hace Hegel a Fichte (*Werke* 2, 397). Al vacío Yo = Yo A se le contrapone así en forma de no-Yo la realidad infinita, aforme e incógnita, que carece de toda unidad y sistematicidad.

A ojos de Hegel, Fichte consigue fundamentar la conciencia empírica, esto es, la oposición entre sujeto y objeto, entre yo y mundo en la autoconciencia pura. El puro pensar de sí mismo es la base de todo sujeto y todo objeto. Pero para sentar tal principio absoluto es necesario una gigantesca labor de abstracción. El filósofo solo llega al concepto de autoconciencia pura abstrayendo de todo aquello que no es ella misma, es decir, de todo en general. Así se eleva al principio de todo el saber. Pero la posición de la autoconciencia pura implica igualmente su contraposición con el infinito mundo objetivo, con el no-Yo. La tarea sería, primeramente,

desarrollar la autoconciencia pura, explicitar esa intuición o unidad de la apercepción a partir de sí misma y, en segundo lugar, exponer esa autoconciencia pura en su otro, esto es, hacer que el Yo absoluto devenga objetivo o desenvolver la unidad de sujeto y objeto. Pero ambos pasos quedan en Fichte abortados: el Yo no consigue alcanzar una *exposición* completa de sí mismo (*Werke* 2, 72).

Para entender esta problemática es necesario detenerse en el concepto de exposición *(Darstellung)*, un concepto central en Hegel. En un sentido laxo, exposición en Hegel no es ni más ni menos que el acto de exponer, es decir, de explicar un tema o asunto por escrito o de palabra. Pero Hegel habla también de exponer conceptos y, más específicamente, de la *exposición del concepto*, tema importantísimo en la *Ciencia de la lógica* que veremos más adelante. Este sentido estricto del término exponer *(darstellen)* es tomado de Kant. En la introducción a la *Crítica del juicio*, Kant explica que una labor de la facultad de juzgar es la exposición *(Darstellung)* de conceptos y hace referencia a la palabra latina *exhibitio*. En este sentido, *Darstellung* o exposición se acerca más a la acepción de exhibir, mostrar. Exponer o exhibir un concepto significa entonces aportar una intuición correspondiente (*Crítica del juicio*, B XLIX / A XLVII). Así, en Kant, por ejemplo, un organismo vivo es la exposición del concepto de teleología interna. Este sentido estricto de exposición como exhibición de un concepto, de manera que se muestre un ser-ahí que lo encarne, es retomado por Hegel, quien le da una importancia filosófica central: el concepto especulativo habrá de exponerse en la objetividad, y en la medida en que tal exposición es acabada, se convierte en Idea. También la Idea absoluta, como veremos, se expone en naturaleza y espíritu, fundamentando estas dos partes del sistema.

En Fichte, se lamenta Hegel, el Yo absoluto no alcanza una exposición de sí mismo. Tal exposición debería darse en su otro, en el no-Yo, pero el no-Yo es precisamente pensado solo como lo otro del Yo, como su negación, el caos amorfo que, según Kant, ha de darse a la sensibilidad para que se apliquen las categorías. El no-Yo es por ende una incógnita, un límite que define al Yo desde fuera y no precisamente el resultado de la

autodeterminación del Yo mismo (en esto Fichte estaría totalmente en desacuerdo, pero como decíamos, no nos interesa ahora evaluar la corrección o no de la crítica de Hegel a Fichte, sino más bien extraer las tareas de la filosofía hegeliana a partir de lo que el propio Hegel juzgaba como los errores de otros sistemas). La identidad y universalidad del Yo = Yo no pueden concretarse más que contraponiéndose con su contrario. Fichte puede reducir todo al Yo trascendental, pero no puede desarrollar la verdad misma del Yo trascendental porque lo piensa de manera abstracta y vacía. En su sistema, piensa Hegel, a partir de la identidad de la autoconciencia debería construirse la conciencia empírica, la diferencia entre entendimiento y sensibilidad, sujeto y mundo, la oposición que descansa sobre la unidad originaria. Pero tal oposición solo se construye con base en postular un otro y rebajar al Yo a uno de los extremos, cuando originalmente era el fundamento de ambos. Así, la libertad absoluta no construye el mundo; el Yo no es capaz de exponerse. Para determinarse, la identidad de la autoconciencia se parte en un Yo y un no-Yo. Con esta partición, critica Hegel, se abandona el principio y ya no se recupera jamás. El ponerse a sí mismo del Yo queda relegado al origen como algo a lo que no se puede retornar. Que el no-Yo es la posición de sí mismo del Yo, que toda conciencia empírica es esencialmente autoconciencia pura, este principio del sistema fichteano se rebaja tras su tercer momento a una aspiración: de «Yo soy Yo» se pasa a «Yo *debe* ser Yo». La subjetividad absoluta debe devenir objetividad y mostrar la objetividad como exposición de su interioridad, pero tal tarea acaba en una exigencia incumplida: el no-Yo, la negación, la incógnita, ese extra imprescindible se revela como irreductible. A partir de la partición y la oposición, es decir, a partir del tercer principio fundamental de la doctrina de la ciencia, se abandona la identidad de la autoconciencia pura y no se puede retornar más a ella.

> Esta imposibilidad de que el Yo se reconstruya a partir de la contraposición entre la subjetividad y el X que le surge en el producir inconsciente y se unifique con su fenómeno, esta imposibilidad se expresa de tal manera que la más alta síntesis que muestra el sistema es un deber ser. «Yo igual a Yo» se transforma en «Yo debe ser igual a Yo»; el resultado del sistema no vuelve a su comienzo. (*Werke* 2, 68)

De esta manera, el Yo no consigue exponerse en lo real y mostrar que el no-Yo es en realidad su propia posición, esto es, él mismo, Yo. Lo real ya no es el Yo, sino que *debería* serlo. Pero de hecho es precisamente lo contrario. La unidad sujeto-objeto se vuelve ella misma subjetiva y no es capaz de intuirse en su propio fenómeno. La autoposición del Yo se convierte así en un deber ser, un progreso infinito en el tiempo.

Por eso, afirma Hegel, Fichte no posee un concepto positivo de naturaleza, es decir, no es capaz de pensar la naturaleza como la exposición del pensar sino solo como su alteridad inerte. La naturaleza es en Fichte, tanto desde un punto de vista teórico como práctico, algo muerto, una mera limitación, algo contrapuesto. Aquí, señala Hegel, se sitúa Fichte incluso un paso más atrás que Kant. Pues mientras el primero ve la realidad meramente como una impresión del sujeto, el segundo posee un concepto más avanzado, a saber, el de naturaleza como un sistema orgánico y bello (*Werke* 2, 406). Esta observación sobre la falta en Fichte de un concepto de naturaleza y la concepción de esta como algo muerto, como lo meramente otro, es significativa si se piensa en el sistema de Hegel. En su sistema maduro, Hegel piensa la naturaleza precisamente como la exterioridad de la Idea. La idea fundamental que estructura el conocimiento filosófico sobre la naturaleza es la Idea de vida, esto es, la exposición inmediata del concepto especulativo, la unidad inmediata entre el concepto y su realidad. La tarea es pensar la naturaleza como la exposición de la razón.

LA RUPTURA FILOSÓFICA CON SCHELLING

La necesidad de una filosofía de la naturaleza es, como sabemos, introducida en el debate del idealismo poskantiano originalmente por Schelling. La filosofía trascendental ha de ser complementada para Schelling con una filosofía de la naturaleza que recorra el camino opuesto: si la filosofía trascendental tiene como tarea construir lo real a partir de lo ideal, el camino de la filosofía de la naturaleza consiste en la reducción de todo lo real a la unidad de lo ideal. En sus diversas formulaciones, sin embargo, va quedando claro que lo que Schelling presentaba al principio como un complemento a la filosofía trascendental implica en realidad una nueva posición filosófica. Con la filosofía de la naturaleza el sistema adquiere un carácter nuevo.

Para entender la génesis de esta nueva filosofía hay que hacer referencia al antiguo compañero de estudios de Schelling y Hegel, cuya influencia en la filosofía de ambos es notable. Se trata de Friedrich Hölderlin, pensador y poeta. Dieter Henrich, respetado experto en filosofía clásica alemana y estudioso en particular también de la obra de Hölderlin, nos explica que para 1797 este había desarrollado ya una posición filosófica nueva más allá de las filosofías de Kant y Fichte.[7] Henrich la denomina *Vereinigungsphilosophie*, que podemos traducir como filosofía de la unificación. Hölderlin parte así de una crítica fundamental a la posición fichteana. Como hemos visto, Fichte, siguiendo a Kant, ve a la autoconciencia pura como la base de toda conciencia de un objeto. La unidad y autoposición del Yo puro es la condición fundamental de toda objetividad. Por esta misma razón el Yo trascendental es absoluto. Para Hölderlin, sin embargo, el Yo trascendental no puede nunca ser absoluto ni puede ser, por ende, la unidad originaria. Recordemos que ya Kant mismo lo contrapone al objeto trascendental. El Yo no es absoluto, argumenta Hölderlin, porque el Yo es siempre por definición sujeto; Yo y sujeto son conceptos inseparables. Un sujeto, sin embargo, está necesariamente confrontado con un objeto y es por ende relativo a él, de tal manera que un

sujeto verdaderamente absoluto es un contrasentido. Por tanto, la unidad que Kant descubre en la deducción trascendental de las categorías y que está en la base de todo juicio no puede ser la unidad del sujeto trascendental, sino que habrá de ser una unidad más profunda, verdaderamente originaria.

En todo juicio, tal unidad está mentada con la cópula, el «es» de «S es P», y por ello Hölderlin llama a tal unidad el *ser*, principio unificador de toda diferencia y oposición. Se trata además, para Hölderlin, de una unidad espontánea, productiva, capaz de autodiferenciarse e impulsar las diferencias y contradicciones de las que somos testigos y en las que vivimos. El objetivo de toda filosofía y de toda literatura es, en este sentido, retornar a aquella armonía y unidad originaria del ser.

Convencido de la necesidad de una filosofía de la naturaleza e influenciado por las ideas de Hölderlin, la distancia de Schelling con la filosofía de Fichte se va haciendo *de facto* cada vez mayor. Son varias las obras que Schelling dedica al estudio y la reflexión filosófica sobre la naturaleza: *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (1797)*, Sobre el alma del mundo* (1798) y el *Primer borrador de un sistema de la filosofía de la naturaleza* junto a la introducción al mismo (1799). Su concepción dual de filosofía de la naturaleza y filosofía trascendental queda definitiva y públicamente declarada en el *Sistema del idealismo trascendental* (1800). En su introducción Schelling parte de la premisa de que todo saber se basa en la conjunción entre lo objetivo y lo subjetivo, entre, digámoslo así, lo que aporta la objetividad y lo que aporta la subjetividad. En el saber, lo objetivo y lo subjetivo son uno, pero en su análisis la filosofía los estudia por separado. Si se quiere explicar el saber, es decir, la ciencia por antonomasia, y aquí sigue asumiendo Schelling el concepto fichteano de filosofía como doctrina de la ciencia, hay que analizar sus elementos. Se presentan entonces dos opciones: bien partir en el análisis de lo subjetivo y mostrar su identidad con lo objetivo en el saber, o bien partir de lo objetivo y mostrar, igualmente, su identidad con lo subjetivo. Ambos caminos son igualmente válidos y necesarios, y dado que en el saber mismo lo subjetivo y lo

objetivo forman una unidad, no cabe establecer ninguna jerarquía entre ambos. El primer camino, el que parte de lo objetivo y llega a lo subjetivo, es el de la filosofía de la naturaleza. El contrario, de lo subjetivo a lo objetivo, el de la filosofía trascendental. El sistema de la filosofía solo está completo cuando se presentan ambas ciencias filosóficas, cuando se es capaz de concebir el paralelismo entre lo real y lo ideal (*Ausgewählte Werke I,* 407-410).

Como se ve, esta nueva concepción implica una reestructuración del sistema, o en verdad, un sistema ya distinto al de Fichte. Lo que Schelling está planteando es que filosofía trascendental y filosofía de la naturaleza son equivalentes, las dos ramas de un mismo sistema. O dicho de otro modo, Schelling ya no ve en la filosofía trascendental el fundamento del sistema de la razón. La filosofía trascendental pasa con Schelling de ser la filosofía primera, base de las filosofías teórica y práctica tal como la concibiera el primer Fichte, a ser una de las dos ciencias equivalentes en las que se divide el sistema. Lo que en el *Sistema del idealismo trascendental* no queda claro del todo es qué ha de ocupar el lugar de fundamento único de dos ciencias filosóficas que Schelling, a la altura de 1800, nombra además «sistemas» y que parecen desarrollarse en paralelo, en una especie de armonía preestablecida, pero no a partir de un principio común.

La solución a este problema la presenta el propio Schelling un año después en su obra *Exposición de mi sistema de filosofía* (1801), publicación que significa el principio del fin de la colaboración filosófica Fichte-Schelling y que Schelling conscientemente presenta como *su* sistema. Vista en retrospectiva, esta obra y el sistema de la identidad inaugurado con ella fueron para el propio Schelling solo un episodio en su vida filosófica, pero para el desarrollo del propio Hegel tendrán una importancia capital.[8] Hasta ahora, explica Schelling en el prefacio, ha expuesto por separado filosofía trascendental y filosofía de la naturaleza. Ambos son los dos polos de un mismo filosofar. En esta nueva exposición del sistema se trata, según Schelling, de situarse en el punto de indiferencia entre ambos *(Indifferenzpunkt)*, a partir del cual se puede construir el sistema único del cual solo teníamos hasta ahora las dos perspectivas

contrapuestas (*Ausgewählte Schriften II*, 40). Y Schelling aprovecha para aclarar su relación filosófica con Fichte. Podría ser, escribe, que Fichte haya defendido y defienda el idealismo desde una perspectiva subjetiva, y que él, Schelling, con sus trabajos sobre filosofía de la naturaleza haya presentado el idealismo desde un punto de vista objetivo. Fichte estaría así defendiendo un concepto de idealismo meramente parcial, pues a su idea fundamental, a saber, que el Yo es todo, habría que añadir que, igualmente, el todo es Yo. El nuevo sistema que presenta ahora pretende integrar y a la vez superar ambas perspectivas. Para ello, Schelling, como Hölderlin, parte de un principio originario que se sitúa más allá del mismo Yo.

De esta manera, el nuevo sistema que presenta Schelling no se limita a la simple yuxtaposición de filosofía trascendental y filosofía de la naturaleza tal y como habían sido concebidas por él mismo hasta entonces. La verdadera filosofía, por el contrario, ha de partir de la razón pero abstrayendo de esta toda subjetividad —y con ella también la oposición misma sujeto-objeto—. Si se piensa así la razón, no como una facultad humana sino como la indiferencia de lo subjetivo y lo objetivo, también en el sentido de estar más allá de tal oposición, se sitúa uno en el ensí de las cosas y en el punto de vista de la verdad. El conocimiento filosófico no debe situarse más en el punto de vista de la subjetividad ni en el de la objetividad, sino partir de la unidad originaria de ambas, unidad en la cual ambas perspectivas son indiferentes. Esta unidad originaria ya no es, siguiendo a Hölderlin, la unidad de la autoconciencia, pues como tal ella es, al fin y al cabo, subjetiva. Se trata más bien de una unidad no relativa a un sujeto trascendental, una unidad absoluta. Es la unidad absoluta y originaria, omnicomprensiva, es decir, englobadora de todas las demás diferencias y oposiciones y, por ende, de todo lo real y lo ideal, es el verdadero ensí, el todo y lo uno: lo absoluto *(das Absolute)*, también traducido a veces al castellano como «el absoluto» o «el Absoluto». Bajo esta noción se entiende la unidad ontológica y originaria de todo lo que hay, la sustancia única de la cual todo ente finito es una mera manifestación cuyo verdadero ser reside en la unidad del todo-uno. Lo absoluto es el principio y el fin de la filosofía, su único objeto; la filosofía consiste ni más

ni menos que en el conocimiento y exposición de lo absoluto, unidad originaria y omnicomprensiva de todo lo real y lo ideal. La filosofía, para Schelling, no es más filosofía trascendental, ni en el sentido kantiano, ni en el fichteano, ni siquiera en el que él mismo la había pensado hasta ese momento: la filosofía, la única filosofía, es filosofía de lo absoluto.

Con este paso, Schelling sitúa la idea de lo absoluto en el centro del debate idealista y rompe definitivamente con Kant y Fichte. Es posible un conocimiento del ensí de las cosas, vislumbrar el fundamento único de todo lo real e ideal, alcanzar la intuición de lo absoluto y verdadero sin paliativos. Tal conocimiento es factible, como también es viable su exposición en un sistema. En su *Exposición de mi sistema de filosofía* emprende Schelling la tarea, si bien solo de manera parcial y provisional, sin atreverse a presentar el sistema definitivo y completo. Lo que sí presenta son tanto la idea fundamental del sistema como su método y sus principales pilares. La idea de lo absoluto es a partir de entonces el concepto central. Hasta ese momento se había hablado casi siempre de lo absoluto en el uso adjetivo del término, por ejemplo, del Yo absoluto, pero casi nunca como sustantivo. El término «lo absoluto» *(das Absolute)* como tal no aparece en las obras de Kant, pero sí en numerosas ocasiones la idea de lo incondicionado *(das Unbedingte)*, íntimamente relacionada. Antes de Kant, la idea de lo absoluto tiene, no obstante, una larga trayectoria que se articula en dos tradiciones.[9] Por un lado, con el término «lo absoluto» se piensa lo primero por excelencia, lo totalmente incondicionado que es por ende la condición primera de todo lo demás. En este sentido, por ejemplo, Leibniz utiliza el término. Por otro lado, lo absoluto se refiere, en la tradición de Nicolás de Cusa y Giordano Bruno, al todo y uno, el todo unificado y omnicomprensivo, que engloba en su unidad todo lo existente sin dejar nada fuera y se diferencia dentro de sí. En la idea de absoluto en Schelling convergen ambas tradiciones. Lo absoluto es en Schelling el todo-uno, pero igualmente lo primero e incondicionado, el fundamento último de todo lo demás, así como la unidad originaria de todo lo diferente. El sistema de lo absoluto es por tanto el sistema de la totalidad.

Para tamaña empresa superadora del dualismo Schelling encuentra la

necesaria rigurosidad solamente en el proceder según el «modo geométrico», como la *Ética* de Spinoza. Esto supone cierta novedad, pues si bien Fichte había mantenido la necesidad de un principio absoluto en filosofía, a la postre, tres principios fundamentales, no había estructurado nunca su exposición con base en definiciones, axiomas, proposiciones y demostraciones. Schelling asume ahora el método matemático, recuperando la tradición racionalista y en particular el modo de exposición spinozista, si bien por razones diferentes a las de Spinoza. En Spinoza, la adopción del modo de exponer propio de los geómetras tiene que ver con su crítica a la idea de causa final (*Ética* I, apéndice). Schelling, por el contrario, adopta ese modo de exposición porque le parece que facilita la intelección de la evidencia en las demostraciones y asegura concisión en el desarrollo. Sin embargo, no es solo el método filosófico lo que lo une al neerlandés. Además, con su nuevo sistema Schelling asume conscientemente ideas spinozistas (teniendo siempre en cuenta que la recepción del spinozismo está mediada por Jacobi): en la idea de lo absoluto como fundamento omnicomprensivo se acerca Schelling indudablemente a Spinoza, en concreto a su idea de sustancia única (*Ausgewählte Schriften II*, 45).

El sistema, que no en vano ha pasado a la historia como «el sistema de la identidad», tiene como fundamento la razón en cuanto el ente absoluto, identidad de todo lo concreto y de toda diferencia y totalmente simple. La razón es lo absoluto, único, infinito, idéntico e indivisible. Todo ser verdadero está en sí integrado en la identidad, de manera que en verdad no hay nada finito, ni concreto ni diferente, sino que todo es uno, el uno e infinito absoluto. De esta manera, razón, ser y totalidad acaban equiparados.

Schelling concibe la razón como un ente. La razón es el ente único y todo lo demás está inmerso en ella. Lo ente es la razón misma, y la razón es lo ente en conjunto, lo absoluto único, omnicomprensivo e idéntico. Este absoluto es el ser en todo ser, cuyo carácter principal es la identidad. Hasta ese momento, reflexiona Schelling siguiendo el espíritu romántico de la época, la filosofía ha partido de la convicción de que la identidad originaria se ha desgajado, y la realidad consiste en una diversidad y multiplicidad de entes, de diferencias y de tendencias opuestas y hasta contradictorias. Con

su nueva filosofía, sin embargo, Schelling ha descubierto lo contrario: lo verdadero es la unidad originaria, la identidad de todo lo ente en el seno de lo absoluto. La filosofía, por ende, no ha de reconstruir la unidad desde la multiplicidad, sino que ha de romper con las apariencias y conocer racionalmente la presencia de la identidad misma.

El sistema de la filosofía, de este modo, ha de elevar al pensador a la contemplación de la identidad de lo absoluto y no salirse más de ella, sino exponer esta identidad en lo finito, esto es, conocer las cosas singulares no según aparecen fenoménicamente, sino según su verdad en sí mismas, como pertenecientes a la identidad de lo absoluto. Todo ente es, en cuanto ente, en lo más profundo de sí mismo la identidad absoluta, lo infinito: tal es el planteamiento clave de la filosofía de la identidad. Según el mismo Schelling, solo Spinoza llegó a comprender antes que él esta idea fundamental, si bien no llegó a expresarla de forma adecuada (*Ausgewählte Schriften II*, 52).

La confrontación con el sistema de la identidad de Schelling constituye, como decíamos, uno de los hitos clave en la evolución filosófica de Hegel. En ese mismo año, 1801, Hegel publica *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, que ya hemos citado antes, una obra en la que toma partido por la filosofía de Schelling en detrimento de Fichte. Si bien Hegel no cita el por entonces nuevo escrito de Schelling, *Exposición de mi sistema de filosofía*, sino solo su escrito anterior, *Sistema del idealismo trascendental*, es innegable que se mueve en la misma constelación filosófica y piensa en los mismos parámetros que Schelling en su nuevo sistema, aunque, por supuesto, con sus propios planteamientos. Hegel se mueve en sus primeros años de Jena fundamentalmente en el marco de la filosofía de lo absoluto de Schelling. Es precisamente este conocimiento profundo, junto con la polémica epistolar entre Fichte y Schelling, de la cual el mismo Hegel tuvo muy probablemente noticia, lo que hace posible una profunda crítica que a la postre llevará a Hegel a abandonar estos planteamientos y abrir así el camino a su propia filosofía. Este abandono culmina, como es bien sabido, en la *Fenomenología del espíritu*, suponiendo asimismo la ruptura personal con Schelling. De paso,

cabe señalar que también el propio Schelling evoluciona en aquellos años del panteísmo de su sistema de la identidad a posiciones más teístas, giro que, no obstante, probablemente no viene tanto motivado por la crítica de Hegel que exponemos a continuación, como por la influencia del pensador Carl August von Eschenmayer.

Las discrepancias con la filosofía de lo absoluto formulada por Schelling que se plantean en la *Fenomenología* se extraen tanto del prólogo a la obra como de su último capítulo, el saber absoluto. La crítica de Hegel a la filosofía de lo absoluto parte de un profundo conocimiento de esta posición filosófica derivado del hecho de que él mismo, en sus primeros años de Jena, la asumió como la verdadera filosofía. Con todo, esta crítica no puede denominarse una refutación en el sentido hegeliano del término. Hegel distingue propiamente entre crítica y refutación, una distinción que tiene mucho que ver con su filosofía sobre la historia de la filosofía. Mientras la crítica, para Hegel, suele situarse fuera de la posición a criticar y atacarla desde criterios externos a ella, defendiendo en su lugar otra posición alternativa, la refutación genuina de una posición filosófica va mucho más allá de eso. La refutación no parte desde fuera de la posición en cuestión ni plantea indirectamente una posición alternativa; haciendo eso, según Hegel, lo único que se consigue es meramente contraponer posiciones, pero no superar ninguna de ellas. La refutación tiene, por el contrario, que partir del interior mismo de la posición filosófica en cuestión. Se trata, por así decir, de una crítica inmanente. Consiste en el desarrollo hasta las últimas consecuencias de las ideas fundamentales que plantea una posición filosófica hasta mostrar que su mismo desarrollo la desborda, que el razonamiento inherente a tal filosofía conduce necesariamente a su superación. Como tal, la refutación de la filosofía de lo absoluto solo está expuesta dentro del conjunto de la obra hegeliana en la *Ciencia de la lógica*, en particular al final de la lógica de la esencia. El paso de la esencia al concepto contiene, según Hegel, la refutación del spinozismo y con ello también de la filosofía de lo absoluto. A diferencia de la refutación, la crítica al spinozismo está ya formulada desde la *Fenomenología*, y es esta la que vamos a exponer brevemente.

El prólogo a la *Fenomenología del espíritu* es el texto que supone la ruptura pública de Hegel con la filosofía de lo absoluto de Schelling. Hegel polemiza allí contra esa filosofía que entiende la especulación como la disolución de todo lo concreto en el «precipicio del vacío», fundamentalmente en el siguiente fragmento:

> Examinar una existencia *[Dasein]* cualquiera tal como es en lo *absoluto* no consiste aquí en otra cosa más que en que se diga al respecto que ahora, ciertamente, se está hablando de ella como de un algo, pero que en lo absoluto, en el A = A, no hay tal, sino que allí todo es Uno. Contraponer este saber único de que en lo absoluto todo es igual al conocimiento diferenciador y lleno […] es la ingenuidad del vacío en el conocimiento. (Hegel, *Fenomenología*, 12; *Werke* 3, 22)

Más allá de este texto y alguna otra mención implícita en el prólogo, la crítica a la posición de Schelling queda aparcada hasta el final de la obra. La razón de ello es que la *Fenomenología* como ciencia de la experiencia de la conciencia tematiza la relación de la conciencia con todos sus objetos posibles en distintas figuras, desde la certeza sensible hasta la razón observadora de la naturaleza o el espíritu que construye su propio mundo. Como nuestro interés es adentrarnos en la metafísica hegeliana, esto es, en la *Ciencia de la lógica*, no es pertinente que entremos aquí a profundizar en la *Fenomenología*, una obra original y clave en la filosofía de Hegel sobre la que existe numerosa bibliografía y que merece por sí misma un tratamiento específico. Hagamos aquí solo dos observaciones a fin de entender mejor el contexto de la crítica de Hegel a Schelling en esta obra. En primer lugar, la *Fenomenología* es pensada por Hegel como una introducción propedéutica, pero no temática, al sistema y específicamente a la *Ciencia de la lógica*. La labor de la *Fenomenología* es «conducir al individuo desde su punto de vista no formado hasta el saber» (Hegel, *Fenomenología*, 19). En segundo lugar, la *Fenomenología* tiene como objeto de estudio la oposición entre la conciencia y su objeto. Lo absoluto, sin embargo, se plantea como la unidad originaria e inmanente a toda oposición. Desde el punto de vista de la *Fenomenología*, por consiguiente, lo absoluto queda siempre más allá, es precisamente la afirmación de la nulidad de tal punto de vista. Por ello, la crítica a la filosofía de lo absoluto

no se retoma hasta la última figura de la conciencia, es decir, hasta el momento culmen en el que la oposición entre sujeto y objeto ha sido definitivamente superada. El último capítulo de la *Fenomenología* nos presenta el saber absoluto, un saber que no es relativo a algo, sino que es el saber por excelencia, el saber que fundamenta todo saber *de*. Con ello Hegel retoma el concepto de saber introducido por Fichte en su *Exposición de la doctrina de la ciencia* de 1801. Tal saber absoluto no es el saber *de* lo absoluto ni el saber de lo absoluto *sobre sí mismo*, y el saber absoluto, la ciencia filosófica por excelencia, cuyo concepto se alcanza al final de la *Fenomenología del espíritu*, no consiste de ningún modo en una presunta intelección de la sustancia única, unidad originaria de todo lo diferente. Citemos el siguiente pasaje del final de la obra:

> La sustancia para sí, ella sola, sería el intuir vacío de contenido, o el contemplar un contenido que, en cuanto determinado, solo tendría accidentalidad, y sería sin necesidad; la sustancia valdría como lo absoluto solo en la medida en que ella, en cuanto la unidad absoluta, fuera pensada o intuida, y todo contenido, en función de su diversidad, tendría que caer fuera de ella, dentro de la reflexión, la cual no le pertenece a ella, porque ella no sería sujeto, no sería lo que reflexiona en sí y sobre sí, o no estaría concebida como espíritu. Pero si hubiera de hablarse de un contenido, ello sería, por una parte, solo para arrojarlo al abismo vacío de lo absoluto, mas, por otra parte, tal contenido habría sido agarrado exteriormente de la percepción sensorial; el saber parecería haber llegado a cosas, a la diferencia de sí mismo, y a la diferencia de cosas múltiples sin que se concibiera cómo y desde dónde. (Hegel, *Fenomenología*, 513 s., trad. modificada; cf. también *Werke* 3, 587)

Los dos párrafos citados del prólogo y el final de la *Fenomenología* respectivamente exponen lo esencial de la crítica de Hegel a la filosofía de lo absoluto planteada por Schelling. El error fundamental que Hegel detecta en la filosofía de lo absoluto radica en su bloqueo interno. Tal filosofía se ve abocada a un callejón sin salida. Con razón defiende Schelling, siguiendo a Hölderlin, que la unidad originaria y objeto de estudio primordial de la filosofía está más allá de la oposición sujeto-objeto y también de la unidad de la autoconciencia planteada por la filosofía trascendental. La filosofía, piensa Hegel al igual que Schelling, es el conocimiento de lo verdadero en sí mismo, de lo absoluto y sublime por excelencia. La filosofía no debe de ninguna manera limitarse al

conocimiento de los fenómenos. Pero el monismo ontológico planteado por Schelling y Spinoza, la tesis de que todo ente concreto, toda diferencia, todo lo finito y determinado, toda oposición y contradicción y el universo real e ideal en conjunto son en esencia un mismo ente, lo absoluto, la unificación del todo, esta posición filosófica desemboca en un vacío intelectual. Es, escribe Hegel, la ingenuidad del vacío en el conocimiento. Porque si todo es en lo más profundo de su ser la identidad de lo absoluto, si cada objeto y cada contenido posible son en verdad manifestación de la unidad del todo, entonces a la filosofía no le queda más alternativa que la contemplación, la intuición intelectual de esa identidad, de ese absoluto en el que todo es uno, pues no hay otro camino más que sumergirse en la indiferencia misma y, en última instancia, lo que se está pensando es la pura nada. Pensar lo absoluto mismo, exponer su unidad en todo lo finito, no puede consistir en otra cosa más que en diluir todo lo finito en el magma de la identidad absoluta. Basada en este monismo ontológico, la filosofía no puede hacer otra cosa que no sea arrojar cualquier contenido concreto y determinado al precipicio de lo absoluto.

Ello trae como consecuencia la imposibilidad de raíz de todo proceder metódico e incluso de un sistema propiamente dicho. ¿Qué proceder reglado puede surgir de esa identidad del todo-uno? La única labor consecuente con esta posición filosófica es deshacer todo lo concreto en la identidad universal de lo absoluto. No hay, por tanto, una estructura como tal. Tampoco un proceder de manera sistemática. No hay orden alguno de conocimientos, sino más bien un avanzar rapsódico, por el cual se introducen temas cualesquiera para la reflexión filosófica y se reducen a la unidad originaria de lo absoluto. La filosofía de lo absoluto solo puede proceder de manera desorganizada y arbitraria, pasando de un tema a otro sin saber cómo ni por qué, pues de la identidad de lo absoluto no se deriva nada en concreto, sino más bien la disolución de todo lo concreto. Si se distinguen, por ejemplo, naturaleza y espíritu, o bien lo real y lo ideal como hace Schelling, no se puede saber por qué se contraponen ambos elementos y no otros, y en verdad no es posible justificar tal distinción ni ninguna otra, pues en el marco de la unidad ontológica de lo absoluto no cabe más

reflexión que aquella que muestra la nulidad de lo concreto, lo diferente y dividido y su verdad en la identidad del todo.

Que la filosofía de lo absoluto no conoce ni puede tener un proceder sistemático, un método reglado para sus meditaciones, es algo que podría discutirse. El propio Schelling presenta en 1802, un año después de su *Exposición de mi sistema de filosofía*, tanto un organon como un método para su sistema. Tal método posibilita pasar de la unidad de lo absoluto a un todo sistemático, que consiste precisamente en aquello que Hegel critica, a saber, en exponer todas las cosas en la identidad de lo absoluto. El mismo Schelling es consciente de la dificultad de desarrollar una filosofía en y desde lo absoluto. El proceder metódico para ello lo encuentra en la llamada construcción filosófica, es decir, en el conocimiento de lo particular en lo universal, consistente en la comprensión de lo particular como expresión de lo universal (*Sucesivas exposiciones del sistema de la filosofía* § 4, en *Ausgewählte Schriften II,* 135 ss.).

Así, partiendo del saber sobre lo absoluto, la filosofía prosigue construyendo poco a poco el universo, aprehendiendo siempre en la esencia de cada ente el todo, exponiendo y engarzando lo finito en lo absoluto y, de esta manera, trascendiéndolo en su finitud. Tal método presupone, sin embargo, partir de la perspectiva de lo absoluto mismo, conocer las cosas, como diría Spinoza, *sub specie aeterni*. Para alcanzar el punto de vista de la eternidad y el saber de lo absoluto, Schelling plantea además un organon específico para la filosofía: la intuición intelectual (*Sucesivas exposiciones del sistema de la filosofía* § 4, en *Ausgewählte Schriften II,* § 1). Tal organon se sitúa, por un lado, más allá del entendimiento, cuya lógica consiste en determinar, en distinguir y fijar las diferencias y, por otro lado, más allá de la intuición sensible, la capacidad de recibir impresiones y la diversidad de lo dado. La segunda solo conoce una materia amorfa por sí sola, y el primero, el entendimiento, no alcanza a comprender lo absoluto, pues lo absoluto es aquello que se encuentra más allá, en la base de toda diferencia y oposición, es el ensí de lo finito. Por ello, mientras entendimiento y sensibilidad conocen solo fenómenos, la intuición intelectual aprehende la identidad en sí de todo lo diferente, la unidad

indisoluble e infinita de lo absoluto.

Este saber inmediato como punto de partida y condición de todo saber filosófico es tajantemente rechazado por Hegel, quien ve en la intuición intelectual una suerte de talento especial reservado a unos pocos. Si la filosofía pusiera como condición previa que el individuo posea esa intuición de la identidad de lo subjetivo y lo objetivo y de la unidad de todo lo finito en lo absoluto, entonces se convertiría en una actividad elitista, reservada solo a unos pocos. Presuponiendo tal saber inmediato —que además, clama Hegel, es la mejor manera para justificar cualquier tipo de ocurrencia— la filosofía se hace inaccesible para el común de los mortales, aparece como una cosa de elegidos, de genios, como si solo fuese accesible a unos pocos afortunados. Nada más lejos de la realidad para Hegel, quien piensa que está en la naturaleza misma de la filosofía ser universal en el sentido de hablar y ser accesible a toda la humanidad. No es de recibo, por consiguiente, pretender que el individuo común parta en sus inicios filosóficos de la intelección inmediata de la unidad del todo-uno. La filosofía ha de partir desde sus mismos prejuicios, de su misma conciencia, de, como dice Hegel, la conciencia natural, que solo admite como real aquello que toca, que ve y que tiene enfrente, aquí y ahora. Partir de ahí y llevar al individuo al éter del saber, tal es la tarea, como decíamos antes, de la *Fenomenología del espíritu*. La filosofía no ha de requerir una capacidad especial en los individuos, sino ser accesible a través del mero entendimiento. Esta es la tarea que nuestro filósofo se propone acometer.

LAS TAREAS PARA UNA NUEVA FILOSOFÍA

En la confrontación con las filosofías de Kant, Fichte y Schelling se gesta la propia filosofía de Hegel. Gracias a lo que él juzga como los aciertos de cada uno de ellos, encuentra puntos de anclaje para sus propias meditaciones. Kant ha mostrado el idealismo y liberado por fin a la filosofía de lo finito. Fichte ha comprendido y expresado el espíritu de la filosofía kantiana más allá de su literalidad y sus exposiciones popularizadas y ha puesto los cimientos para unificar teoría y praxis, razón y libertad. Schelling, por último, ha introducido la idea de pensar la naturaleza como exposición de la razón en lo real. Con todo, ninguno de los tres ha conseguido, a ojos de Hegel, plantear el sistema de la razón y elevar la filosofía a ciencia, la tarea de la época tras la revolución del pensar que representa la filosofía crítica. El sistema está por construir, y de las críticas a estos tres grandes de la filosofía se derivan otras tantas tareas para el propio pensamiento de Hegel.

Varias son esas tareas pendientes que se le plantean al nuevo sistema. La primera es, evidentemente, su realización efectiva, y también heredada de la discusión sobre la filosofía de Kant, la tarea de pensar la unidad del sistema, la unidad de filosofía teórica y filosofía práctica con base en una raíz común. A ello se suma la discusión sobre el *status* de la filosofía de la naturaleza. ¿Cómo pensar en un solo sistema teoría y praxis, naturaleza y libertad? Aun más: suponiendo que se descarte, como hace Hegel, la filosofía trascendental por su constricción a la contraposición entre sujeto y objeto, y asumiendo, como hará él mismo después, que la filosofía fundamental debe consistir en el estudio de las determinaciones del pensar, independientemente de todo objeto y todo sujeto, queda todavía por ver si esas determinaciones, independientemente de su contenido empírico, no serán, como sospechaba Kant, huecas o vacías, y si a partir de ese estudio del pensar y sus determinaciones puede verdaderamente fundarse una filosofía con enjundia, aún más, un sistema de la filosofía.

De la crítica de Hegel a Fichte se deriva además una nueva obligación:

habrá que pensar el pensar, esto es, la Idea, el concepto y la universalidad en definitiva, de manera concreta, es decir, de manera tal que se autodetermine; pensar, por tanto, el pensar como libertad y la libertad como pensar, y pensar un pensar y una libertad, así, no abstractos, sino concretos, de manera que se expongan en lo real y lo real sea la concreción de la universalidad misma. Pues solo así es posible, posteriormente, pensar la naturaleza como exposición *(Darstellung)* del pensar o exposición de la Idea.

Igualmente se plantea la tarea, heredada directamente de Kant, de idear un método propio para la filosofía. En verdad, la búsqueda de un método fructífero para la filosofía es un problema planteado a la filosofía moderna desde Descartes. Recuérdese que, para Descartes, el defecto de la lógica tradicional es su incapacidad de invención. El silogismo no puede ser método de descubrimiento, puesto que las premisas deben ya contener la conclusión. El silogismo parte necesariamente de una proposición establecida, de la cual no sabemos nunca si podremos concluir lo que queremos demostrar, a menos que conozcamos de antemano la verdad que justamente necesitamos demostrar. Pero si ya de antemano sabemos la conclusión, entonces se ve claro que el silogismo sirve más para exponer o defender verdades que para hallarlas. Ahora bien, la filosofía necesita reglas fijas para descubrir verdades, no para defender tesis o exponer teorías ya traídas de antemano. Por eso, el procedimiento matemático es el que, desde un principio, llamó poderosamente la atención de Descartes. El análisis matemático es un método de invención y descubrimiento, y esto es principalmente lo que buscaba Descartes. De ahí que este sea el núcleo del nuevo método cartesiano. Esta fascinación por el método seguro de las matemáticas influirá posteriormente, entre otros, en Spinoza y Schelling. A diferencia de ellos, Hegel se sitúa en la línea trazada por Kant de buscar un método propio para la filosofía, no asumido de otras ciencias. El método filosófico está por formular. Veremos que a pesar de la crítica cartesiana, Hegel rehabilita el silogismo como proceder del pensar filosófico, aunque reinterpretándolo especulativamente. Al inicio de la *Ciencia de la lógica*, no obstante, la cuestión del método filosófico es una tarea totalmente por

emprender.

A estas y otras cuestiones ha de empezar a dar respuesta satisfactoria la metafísica hegeliana como filosofía primera y fundamental. La lógica especulativa es en el pensamiento de Hegel la verdadera metafísica, la filosofía primera, y en ella nos adentramos por fin.

---

1 Cf. H. Marcuse, *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, Darmstadt, Neuwied, Luchterhand, 1972; J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1695.

2 Cf. H.F. Fulda, *G.W.F. Hegel*, Múnich, Beck, 2003, p. 66.

3 E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, Madrid, Alianza, 1982.

4 W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge, Harvard University Press, 1997; J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge, Harvard University Press, 1994.

5 Cf. A. Arndt y W. Jaeschke, *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der Vernunft und ihre Kritik (1785-1845)*, Múnich, Beck, 2012, p. 60.

6 Para una exposición del pensamiento de Fichte en sus diversas etapas, cf. J. Rivera de Rosales, *Fichte*, Barcelona, RBA, 2017.

7 Cf. D. Henrich, «Hegel und Hölderlin», en *Hegel im Kontext* (pp. 9-40), Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1967; «Hölderlins philosophische Grundlehre», en R.T. Grundmann (ed.), *Anatomie der Subjektivität* (pp. 300-324), Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 2005.

8 A. Arndt y W. Jaeschke, *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant*, *op. cit.*, p. 335.

9 *Ibid*., pp. 338 s.

2. El concepto de una lógica especulativa

En el primer capítulo hemos recorrido la discusión filosófica poskantiana. La discusión de la obra de Kant y el desarrollo del idealismo alemán sientan la constelación de temáticas y problemas en la que se mueve primordialmente Hegel. No es posible entender su filosofía en general ni su metafísica en particular sin entender tanto la obra de Kant como sus repercusiones posteriores en Fichte y Schelling. Pues Hegel está en su obra dialogando constantemente con estos tres autores.

Hemos visto que la deducción de las categorías es un tema fundamental en la formación del pensamiento de Hegel. También es preciso tener en mente los consensos y las discrepancias que Hegel mantiene con Fichte y Schelling. Igualmente, es esencial no perder de vista las tareas que se heredan de Kant para la filosofía posterior. El desarrollo del sistema, su unicidad, su punto de apoyo o la necesidad de un método fructífero que guíe a la reflexión filosófica por un camino seguro y próspero a la verdad son tareas pendientes, también para Hegel, quien no cree que Fichte o Schelling posean la última palabra al respecto.

Nos adentramos por fin en la metafísica hegeliana: la *Ciencia de la lógica*. La *Lógica* pasa por ser una de las obras más oscuras y complejas de la historia de la filosofía. Un halo de misterio la rodea. Ha sido venerada y vilipendiada quizá a partes iguales, y como casi siempre, ambas actitudes son erróneas. No se trata de sacralizar el texto de la *Lógica* como la verdad revelada ni de demonizarlo y censurarlo en una crítica que la mayoría de las veces contiene más desconocimiento que acierto. Se trata de ver y valorar en la *Lógica* un ejercicio maestro de filosofía fundamental, cuya virtud principal no reside en su perfección sino en su originalidad y novedad. De hecho, Hegel mismo mejoró, corrigió y modificó la exposición de la lógica especulativa en varias ocasiones: en sus diversas lecciones, en los

parágrafos de las dos ediciones de la *Enciclopedia* o en la última edición de la lógica objetiva.

El valor de la *Lógica* en general reside, en primer lugar, en ser una empresa prácticamente sin parangón en la historia de la filosofía. En efecto, se trata de desarrollar sistemática y exhaustivamente el pensar, todas y cada una de las determinaciones elementales del pensar, unas a partir de otras, hasta agotarlas. Su valor reside también, en segundo lugar, en ser precisamente una metafísica, esto es, una filosofía fundamental, y por tanto en que a partir de este estudio del pensar y sus determinaciones se fundamenta una reflexión filosófica articulada en dos campos, naturaleza y espíritu, y que esa misma reflexión filosófica vuelve, por sí misma, a la metafísica como filosofía última, pues la *Lógica* aspira a ocupar ambos lugares dentro del sistema. Pero hay todavía, en tercer lugar, un motivo más para estudiar y valorar la *Ciencia de la lógica*: esta obra es una de las cumbres de la historia de la filosofía porque trata en verdad del estudio y desarrollo de los dos grandes temas filosóficos, aquellos que son específicamente filosóficos y se encuentran en el núcleo de la filosofía, a saber, la razón y la libertad. La *Ciencia de la lógica* es, como veremos, una metafísica de la razón y la libertad. Esta metafísica funda un sistema de la filosofía en el que razón y libertad son la pieza clave de todo.

Nuestra tarea en este y en los próximos capítulos es hacer de la *Ciencia de la lógica* una obra más comprensible, ofrecer una ayuda para acceder a ella destacando sus ideas principales, sin desvirtuar su contenido y sin caer en el parafraseo o en una exposición más opaca que la del mismo texto de Hegel. En particular, en este capítulo vamos a ofrecer una caracterización general de la *Lógica*. Se trata de explicar, básicamente, qué es la lógica especulativa. Para ello hablaremos de la diferencia entre la lógica especulativa con, por un lado, la lógica formal y, por otro lado, la lógica trascendental kantiana. Veremos asimismo que una característica esencial de la lógica especulativa es su falta absoluta de supuestos. La lógica especulativa, tal como la concibe Hegel, no presupone nada. Por tanto, tampoco presupone ni su concepto ni su objeto de estudio ni su proceder metódico, sino que todo ello tiene que darse inmanentemente en su

desarrollo y, de hecho, se alcanza claridad sobre ello solamente al final de la obra. Al hilo de esto estudiaremos igualmente la ambigua relación de la *Ciencia de la lógica* con la *Fenomenología del espíritu*. Veremos después que la *Lógica* como tal estudia determinaciones del pensar y no categorías, y que con ella se plantea una metafísica sin ontología, es más, una metafísica que está más allá de la ontología, que la ha superado. Por último, trataremos la rica e interesante relación existente en la *Lógica* de Hegel entre exposición y crítica, así como el papel capital del escepticismo en las entrañas de la metafísica hegeliana. En el tercer capítulo haremos un comentario a las partes principales de la obra.

Lógica formal, lógica trascendental, lógica especulativa

En el capítulo anterior vimos la concepción kantiana de una lógica trascendental contrapuesta a la lógica formal. Mientras la lógica formal se ocupa, según Kant, de las reglas generales del pensar, la lógica trascendental se refiere al uso particular del entendimiento, esto es, al pensamiento de objetos y, por ende, a las condiciones de los objetos en general. Con su *Ciencia de la lógica* Hegel plantea una tercera concepción de la lógica: una lógica especulativa. Se llama lógica especulativa, en general, porque se trata en ella de la investigación del pensar acerca de sí mismo. El pensar reflexiona sobre sí, se autoexamina y desarrolla todas sus determinaciones de manera sistemática. En este punto puede ser ilustradora una observación etimológica sobre los términos «especulación» y «especular».

La palabra especular proviene del verbo latino *speculari*, que significa mirar desde arriba, desde una atalaya, observar e incluso espiar. El *speculator* era el espía, el explorador o investigador. Especular, en su sentido originario, es por tanto mirar a fondo algo, ver los secretos que pueda contener. En el latín tardío, *speculativus* traduce al término griego *theoretikós* y significa contemplativo o teórico. Así habla Kant de filosofía especulativa como contrapuesta a la filosofía práctica. Pero especulación y especular tienen también una gran afinidad con el sustantivo latino *speculum*, que significa espejo. Aunque estrictamente el verbo especular no proviene de *speculum* sino de *speculari*, en Hegel ambas ideas están asumidas en el concepto de especulación. La especulación es la actividad propia de la razón consistente en mirarse a sí misma, examinarse a fondo como si estuviese reflejada en un espejo, contemplarse primero en su elemento propio, el pensar, y después, como veremos, en naturaleza y espíritu. La lógica que plantea Hegel es una lógica especulativa porque consiste en la investigación de la razón sobre sí misma y en el despliegue de sus propias determinaciones.

Definida así la *Ciencia de la lógica* cabe preguntarse por la diferencia con

la *Crítica de la razón pura* y en particular con la lógica trascendental. Pero antes de responder esta pregunta vamos a ver la relación de la lógica especulativa con la lógica formal. La lógica formal, como es sabido, atiende a la corrección en la forma de los razonamientos. Tanto la lógica tradicional aristotélica, también llamada silogística, como la lógica formal contemporánea prescinden del contenido de los razonamientos y se ocupan solamente de su corrección formal. Ambas son un estudio de la inferencia y establecen condiciones imprescindibles para el razonamiento válido y la verdad basadas en el principio de no contradicción. La *Ciencia de la lógica* también incluye en sus contenidos nociones y principios de la lógica tradicional —recuérdese que el desarrollo de la lógica formal contemporánea iniciado con la obra de Frege y Russell es posterior a la muerte de Hegel—. Así, la *Lógica* hegeliana trata de la identidad, la contradicción, el juicio o las diversas figuras silogísticas. No obstante, hay tres diferencias principales entre la lógica especulativa y la lógica escolástica y formal. 1) La lógica especulativa es más amplia y engloba a la lógica formal; esta se encuentra integrada en aquella. Como *canon* para el razonamiento correcto, la lógica formal puede ser suficiente, pero como estudio del contenido de la razón universal y las determinaciones puras del pensar es desde el punto de vista de Hegel claramente insuficiente, o mejor dicho incompleta. 2) La lógica especulativa genera las determinaciones del pensar unas a partir de otras siguiendo su dinámica interna, incluidas las recogidas en la lógica tradicional-formal. La lógica formal, por el contrario, las presenta de forma inerte, separadas unas de otras y sin captar su ilación conceptual. Una característica fundamental de la concepción hegeliana de la lógica es la idea de que el pensar es intrínsecamente activo y productivo, genera sus propias determinaciones: el mismo pensar en su movimiento va produciendo sus determinaciones de manera inmanente y paulatina. Esta producción genética de determinaciones es una diferencia fundamental con la concepción tradicional de la lógica. Al final de la *Ciencia de la lógica* se presenta la totalidad autogenerada del pensar, que como tal se denomina ya Idea. Históricamente, dice Hegel, esto es, visto de manera retrospectiva, la *Lógica* es la ciencia de la Idea en el elemento del pensar (*Enciclopedia* §

19). 3) La lógica especulativa muestra el contenido mismo de las determinaciones, no las trata como formas vacías. Tanto la lógica tradicional como la lógica contemporánea toman los juicios y los silogismos como formas aplicables a cualquier contenido de forma variable. Esto es todavía más claro en la lógica formal contemporánea. La lógica opera con las nociones de juicio, concepto, silogismo, o en términos modernos, proposición, variable, predicado, conectiva, etc., dándolos por sentado y utilizándolos como esquemas en los cuales se pueden subsumir contenidos concretos indistintamente. Lo que Hegel presenta en su *Ciencia de la lógica* es un estudio de esas nociones, es decir, la lógica especulativa estudia el contenido mismo de las nociones de concepto y sus determinaciones, de juicio, de silogismo, de contradicción, diferencia o identidad, entre otras. Veremos, no obstante, que la reinterpretación de estas nociones es notable.

Estas son las diferencias principales que delimitan, según Hegel, la lógica especulativa de la lógica formal, expuestas sobre todo en la introducción a la obra. Pasemos a ver ahora la relación de la lógica especulativa con la lógica trascendental kantiana. Definíamos la *Lógica* de Hegel un poco antes como la investigación de la razón sobre sí misma y el despliegue de las determinaciones del pensar. No cabe duda de que el pionero de tal proyecto es Kant, quien plantea una crítica de la razón como una investigación llevada a cabo por la razón cuyo objeto de estudio es ella misma, a fin de conocer sus límites y posibilidades. Circunscrita tal investigación al entendimiento se llama, en Kant, lógica trascendental. Como ya hemos visto, la lógica trascendental investiga las condiciones *a priori* del pensar objetos en general. Estas condiciones son fundamentalmente conceptos y principios puros del entendimiento. Tales conceptos y principios puros se refieren a objetos, primero en general y después con la restricción de ser objetos de una experiencia posible. Además, como vimos, la lógica trascendental fundamenta esas condiciones *a priori* del pensar objetos en una subjetividad trascendental, el «yo pienso» que debe acompañar todas mis representaciones, como escribe Kant.

Aquí es donde Hegel traza la separación de la lógica especulativa con la

lógica trascendental kantiana. La idea de una lógica especulativa es la idea de una doctrina del pensar puro y sus determinaciones, que es independiente tanto de la referencia de esas determinaciones a objetos en general u objetos de una experiencia posible en particular, como indiferente al sujeto que los piense. Esto no quiere decir que la lógica especulativa venga a sustituir o acaso superar la lógica trascendental kantiana, sino más bien que estudia un campo abierto por ella y hasta entonces inexplorado: el desarrollo y estudio de las determinaciones puras del pensar en y por sí mismas, sin necesidad de basarlas en un Yo trascendental ni de referirlas a cosas reales.

La ausencia de supuestos

Tales son las notas principales que Hegel señala de manera preliminar y diferencian la lógica especulativa respecto de la lógica tradicional formal y la lógica trascendental. Pasemos ahora a otra de las características esenciales a la lógica especulativa derivada de su condición de filosofía fundamental o metafísica. Decía el filósofo español Julián Marías que la filosofía es un saber radical, un saber que empieza desde la raíz, que no da nada por sentado ni cuenta con acierto alguno. La metafísica hegeliana cumple con excelencia esta exigencia de radicalidad a la filosofía. Porque la *Ciencia de la lógica*, algo en lo que Hegel insiste a menudo, no contiene ninguna presuposición. No presupone nada ni da nada por sentado. Ni siquiera se presupone a sí misma, es decir, no presupone siquiera su concepto. Tampoco presupone un objeto de estudio ni un método de investigación. No da por sentado nada, ninguna verdad primera, ningún principio fundamental u axioma. No lo hace, porque ese proceder sería dogmático, porque la metafísica, en cuanto filosofía fundamental, es la investigación de las bases del saber, por consiguiente, no puede presuponer nada, como sí pueden y deben hacerlo otros saberes particulares. La física, por ejemplo, presupone la materia, el espacio o el tiempo, conceptos que da por sentados. La matemática sienta en sus comienzos definiciones y axiomas que han de aceptarse a fin de avanzar. La filosofía fundamental, sin embargo, no puede presuponer nada, pues estaría traicionando su propia naturaleza. Tiene más bien que investigar sus propias raíces y también los conceptos elementales de otros saberes. La *Ciencia de la lógica* arranca así, como escribe Hegel, sin presupuestos *(voraussetzungslos)*. En la medida en que la lógica especulativa parte sin presuponer nada, se le plantea, no obstante, una seria dificultad: el problema del comienzo. En efecto, esta falta de presuposiciones hay que tomarla en sentido extremo. La lógica especulativa no puede dar por sentado ningún concepto, su labor es más bien desarrollar los conceptos elementales del pensar de manera argumentativa. ¿Por dónde empezar entonces, si no hay nada a lo que

agarrarse, si no hay suelo en el que apoyarse?

La *Lógica* alcanza su concepto, su objeto de estudio, su división y su método al final, es decir, no puede partir de ellos, sino que son su producto. La *Lógica* no presupone ninguna división ni estructura interna prefigurada. Los tres libros, así como los distintos capítulos y secciones son solamente meras ayudas y estructuraciones para el estudio de la obra, para facilitar una visión panorámica, pero son agrupaciones temáticas hechas desde un punto de vista externo al desarrollo mismo de la ciencia. El proceso lógico mismo no tiene divisiones ni interrupciones, es más bien una corriente continua (*Werke* 5, 50). También aquí se diferencia la lógica especulativa de la lógica tradicional, que presenta la materia de estudio sin un desarrollo y conexión internos, sino agregando unos temas a otros.

Esta falta de supuestos implica también una apertura total respecto al método, al proceder que se sigue en la *Lógica*. Ello es aún más relevante porque el mismo Hegel tanto en los prólogos como en la introducción a la obra destaca la importancia del método. El punto esencial es que con su *Lógica* Hegel dice presentar un nuevo plan de proceder filosófico, un nuevo método: «El punto de vista esencial estriba en que hay en general que habérselas con un concepto nuevo de lo que sea el tratamiento científico» (CL I, 185). Hay que hacer, no obstante, dos aclaraciones al respecto. La primera es que se trata de un nuevo método para la filosofía, no de un método universal para toda ciencia. La segunda es que el método es un resultado de la *Ciencia de la lógica*, esto es, tiene que darse de manera inmanente. Con todo ello Hegel se hace cargo ya de la reivindicación de Kant sobre la necesidad de que la filosofía posea un método propio, como vimos en el primer capítulo. El método de la ciencia filosófica no puede tomarse prestado de otras ciencias, especialmente tampoco de la matemática.

En esencia, el método que defiende Hegel no es ni más ni menos que el movimiento del contenido y da prueba de su idoneidad en ese movimiento mismo. Es decir, el método demuestra su validez en el ejercicio mismo de la ciencia. Tal método ya se ha desarrollado con éxito en la *Fenomenología* y

también lo hace en la *Lógica*. No se trata, como decimos, de nada que se presuponga y se aplique al objeto en cuestión, sino del propio movimiento y desarrollo inmanente a la temática. Lo esencial de este proceder, explica Hegel en la introducción, es darse cuenta de que cada determinación, en la medida en que queda culminada y agotada, es decir, completamente desarrollada, se niega a sí misma. Al desarrollarse por completo se define y determina con total precisión. Sin embargo, al hacer esto avanza a su otro, a aquello que la delimita precisamente no siendo ella. Toda determinación del pensar, como toda figura de la conciencia, acaba así negándose a sí misma, pero tal contradicción consigo misma es *ipso facto* un pensamiento superior que la engloba. Este es el movimiento propio de lo lógico, y así es como avanza de manera imparable e inmanente hasta haber agotado todas las determinaciones del pensar. Tal método no es ni más ni menos que la dialéctica del contenido mismo. Se trata así del único y verdadero método para la filosofía, como habrá de mostrarse en la *Lógica*.

> Esto se ve fácilmente por el hecho de que él [el método] no es en nada diferente a su objeto y contenido; pues es el contenido dentro de sí mismo, la dialéctica que él en sí tiene, lo que lo mueve hacia delante. (CL I, 203)

La rehabilitación de la dialéctica como el desarrollo necesario de la razón y la necesidad de la contradicción se debe en tiempos modernos a la obra de Kant, y ello cuenta para Hegel como otro de sus grandes méritos. Sin embargo, la importancia de la dialéctica es infravalorada por Kant, quien solo ve en ella una lógica de sofismas. El resultado de esos sofismas dialécticos es para Kant la incapacidad de la razón para conocer lo incondicionado. Pero aquí Hegel, como en otras ocasiones, reinterpreta el resultado kantiano casi dándole la vuelta: el momento dialéctico, que concluye en la contradicción, no muestra la incapacidad de la razón para conocer lo incondicionado, como plantea Kant, sino la lógica intrínseca a las determinaciones finitas del pensar. Precisamente su finitud consiste en su inconsistencia, en su incapacidad de definirse por sí mismas y su necesidad de referirse a lo otro, acabando su exposición en la contradicción misma. Lo especulativo es en ese punto captar la productividad de tal

contradicción, aprehender tales determinaciones contradictorias en una superior e integradora. El método filosófico emana de esta dinámica interna del pensar y sus determinaciones, que como tal solo puede recogerse al final del desarrollo completo de la *Lógica*.

EL ESTUDIO DE LAS DETERMINACIONES DEL PENSAR

El método filosófico, que deberá forjarse en el transcurso mismo de la *Ciencia de la lógica*, consiste, como decimos, en el movimiento mismo del contenido, esto es, en la dinámica interna de las determinaciones del pensar, que no son compartimentos estancos, sino que se caracterizan por fluir respectivamente unas en otras. Todo ello tiene sentido mientras no olvidemos que la *Lógica* tematiza determinaciones del pensar, esto es, pensamientos, prescindiendo de los objetos mentados. La filosofía en general se ocupa de objetos concretos, por ejemplo, la naturaleza o el espíritu, la religión, el Estado, etc. Pero la lógica especulativa solo se ocupa de pensamientos abstractos, esto es, despojados de toda realidad y desinteresados de ella (*Werke* 5, 23). ¿Qué interés puede tener semejante tratado? Veámoslo.

La esencia o naturaleza de las cosas es su concepto, de manera que cuando queremos reflexionar sobre las cosas, lo hacemos pensando sus conceptos. Del pensar y los conceptos, como determinaciones o pensamientos, tampoco podemos hacer un uso arbitrario y subjetivo, sino que tenemos que ceñirnos a su lógica intrínseca, valga la redundancia. La verdad no está en las cosas mismas independientemente de su concepto, tampoco reside en nuestra subjetividad, sino en el pensar y sus determinaciones. Este es el punto de vista idealista, aquel que va más allá de Kant. Citemos el siguiente fragmento del prólogo a la segunda edición de la *Lógica*:

> Cuando la filosofía crítica entiende la relación entre estos tres términos de manera que nosotros situamos los pensamientos entre nosotros y las cosas como punto intermedio, en el sentido en que este punto intermedio nos excluye de las cosas más que reunirnos con ellas, hay que contraponer a esta opinión la sencilla apreciación de que precisamente estas cosas que, se supone, están en el otro extremo, más allá de nosotros, y los pensamientos que a ellas se refieren, son ellas mismas cosas del pensamiento *(Gedankendinge)* y, como totalmente indeterminadas, solo una cosa del pensamiento, la así llamada cosa en sí de la abstracción vacía. (*Werke* 5, 25 ss.)

A primera vista podría parecer natural contraponer las cosas a nuestros

conceptos de ellas. Las cosas existen en la realidad y nuestro pensamiento debe adecuarse a ellas. No obstante, la gran revolución que supone Kant en la filosofía consiste, a ojos de Hegel, en haber mostrado la falsedad de este planteamiento. Las cosas no son nada más allá del pensar: no tienen sustancialidad, ni unidad, ni consistencia, ni forma alguna. La deducción de las categorías, en su lectura idealista, como hemos visto ya en el primer capítulo, nos muestra que las cosas no son nada en sí mismas, se deshacen en su consistencia, ya que todo su ser y su verdad lo adquieren gracias al pensar y sus conceptos puros. Sin categorías, o dicho con Hegel, sin determinaciones del pensar, las cosas no son nada, son puras abstracciones, a lo sumo cosas en sí, polos opuestos a la subjetividad trascendental kantiana y tan vacíos e ideales como esta. Por eso afirma Hegel en el texto citado que las cosas, tomadas «más allá» de los pensamientos que se refieren a ellas, no son nada, son también *Gedankendinge*, objetos ideales, objetos del pensar. Por tanto, la verdad de las cosas mismas no es las cosas en su materialidad, sino su concepto. El pensamiento es la cosa misma, y las cosas sin pensamiento no son nada, son una quimera vacía e indeterminada. Por eso la lógica especulativa estudia el pensar y sus conceptos puros, lo universal, que es la verdad en sí de las cosas. Es lo que tienen de racional, lo que es la verdad en ellas.

Las determinaciones del pensar, los conceptos, tampoco son meras formas vacías del pensar, como afirma Kant, que hayan de ser rellenadas con la materia, con la diversidad dada a la intuición. Más bien son lo sustancial, lo constante, la verdadera esencia de la multiplicidad fenoménica. En el pensar reside el verdadero ser de las cosas. El pensar es de esta manera concebido no como una facultad del ser humano, una concepción subjetiva, sino como la verdad de lo real, como el *nous* de los antiguos griegos. Los pensamientos son así objetivos (*Enciclopedia* § 24), es decir, no son meras elucubraciones ni ilusiones de nuestra razón, sino que la verdad de las cosas está en el pensar, o dicho de otra manera, que las cosas, despojadas de sus determinaciones universales, no tienen verdad ni valor ni objetividad alguna. Las determinaciones del pensar no son formas vacías para pensar las cosas, sino lo verdadero de las cosas mismas; están, al contrario, llenas y

se trata en la *Lógica* de desarrollarlas. Por tanto, la ciencia lógica tiene el mayor valor en sí misma, pues es en el pensar y sus determinaciones, en lo universal, donde reside la verdad de todo. Precisamente por ello, la lógica es condición de todo conocer verdadero ulterior. En ella se sitúa la fundamentación de toda ciencia filosófica; ella es la filosofía primera de pleno derecho. Por este motivo, la lógica es la metafísica propiamente dicha.

Se trata pues de observar el desarrollo mismo de los pensamientos, verlos no como recipientes vacíos sino como formas del pensar que llevan consigo aparejado un contenido y atienden a la unidad esencial entre forma y contenido. Se muestra entonces la finitud de cada determinación y cada pensamiento, se muestran sus límites y su referencia esencial a otros pensamientos limítrofes, de manera que su supuesta consistencia autónoma se desvela como una fachada: en el fondo, la identidad es inconcebible sin la diferencia, la sustancia sin los accidentes, la finitud sin la infinitud. Solo el concepto, o más bien, su culminación en la Idea absoluta son lo verdadero, lo acabado, lo que solo necesita de sí mismo. Se trata de estudiar las determinaciones del pensar en sí mismas, y en ese estudio se muestra, por un lado, que su falsedad reside en su limitación y, por otro lado, que todas ellas tienen en el concepto especulativo su verdad. En este sentido escribe Hegel, nuevamente en el prólogo a la segunda edición:

> Cuando las determinaciones del pensar, que son solo formas externas, son verdaderamente estudiadas en sí mismas, [de su estudio] solo puede surgir su finitud y la falsedad de su supuesto ser para sí y, como su verdad, el concepto. (*Werke* 5, 30)

No obstante, si bien la verdad de todas las determinaciones del pensar, debido a su finitud, no reside en ellas mismas sino en el concepto especulativo, el concepto como tal no puede ser presupuesto. Ha de derivarse de manera inmanente en el transcurso el desarrollo del pensar. Como todo otro pensamiento, no debe surgir en ningún otro momento más que en aquel en el que se deduzca estrictamente de lo anterior. Cada determinación del pensar tiene, por ende, un lugar específico y no puede

introducirse en ningún otro estadio de la evolución del pensar puro. Igualmente, en cada estadio solo debe entrar en consideración aquello que está en ese punto disponible, sin que quepa adelantar nada ni introducir premisas o conceptos desde fuera, ni por último juzgar o explicitar pensamientos a partir de otros, sino solamente a partir de y en sí mismos.

Así, la ciencia lógica no puede presuponer ningún concepto. Más bien tiene que exponer críticamente todos ellos: encontrar su lugar específico en el sistema lógico, describir su dinámica interna, mostrar sus límites y dejar que cada pensamiento devenga su contrario, su otro, su limítrofe. Ya solo por esto, la estructura de la *Lógica* no puede ser descendente sino ascendente, no puede partir de la verdad absoluta, del principio único de todo saber. Tal sería lo más complejo, lo que más determinaciones presupone, lo que precisamente por ello nunca puede ser el inicio. Al contrario, el comienzo de la lógica especulativa tiene que ser lo más abstracto y pobre, lo más simple y sencillo, aquel pensamiento que no presuponga nada. Lo más inmediato, indeterminado y pobre: ser, puro ser, sin mayor determinación.

La mayoría de ciencias comienzan exponiendo su definición, su campo de estudio y su metodología. Esto no es fundamentado dentro de esa misma ciencia, sino que se presupone. El caso de la lógica especulativa es diferente. Su método de conocimiento, su proceder, es el desarrollo mismo de las determinaciones del pensar, la dinámica interna de esas mismas determinaciones, y se desvela solo en el ejercicio mismo de la ciencia. Su objeto, el pensar y sus determinaciones, no está dado ni definido, sino que ha de desarrollarse a partir de sí mismo, de manera que al comienzo la *Lógica*, más que ser un estudio del pensar, consiste en el pensar mismo: en recogerse a la soledad del pensar, sumergirse en la abstracción. Por último, su concepto, ciencia de la Idea en el elemento del pensar, es también su resultado. Al comienzo no hay ni concepto ni objeto de estudio ni método en los que introducir.

Este carácter de la *Lógica* como estudio de determinaciones puras del pensar independientemente de cualquier objeto real puede parecer en una

primera toma de contacto un entretenimiento trivial, un mero juego idealista, en el sentido despectivo del término, alejado de cualquier implicación real. Tal impresión está en cierta medida justificada. Solo tras el estudio de las filosofías de la naturaleza y el espíritu y la vuelta a la *Lógica* se muestra esta como el estudio de lo esencial a todo contenido natural y espiritual, como lo racional y verdadero mismo (*Werke* 5, 55). Esto es así porque el valor de la *Lógica* es exponer la verdad de lo universal. Lo universal, el pensamiento, sin embargo, no es en verdad algo abstracto en el sentido de ser producto de una abstracción que elimine lo particular y singular y se quede solo con lo común a todos. Lo universal es verdadero solo en cuanto concreto, es decir, en la medida en que no es producto de descartar lo particular y singular, sino más bien por cuanto engloba lo particular y lo singular en sí mismo. Lo universal es esencialmente concreto, como veremos en detalle en la doctrina del concepto. No obstante, tal concreción de lo universal solo sale a la luz en todo su esplendor al final, tras mostrar que lo real, en su esencia y verdad, es Idea.

La pureza de las determinaciones del pensar estudiadas y desarrolladas en la lógica especulativa reside fundamentalmente en dos aspectos. En primer lugar, las determinaciones son puras en el sentido de no ser empíricas, esto es, no están derivadas ni ideadas a partir de la experiencia, sino que son producto de la génesis intrínseca del pensar. Las determinaciones del pensar son así puras en la misma medida en que lo son, según Kant, las categorías o conceptos puros del entendimiento. Pero, en segundo lugar, las determinaciones del pensar son puras también porque están despojadas de los objetos pensados bajo ellas. Es decir, las determinaciones del pensar son puras precisamente porque no son conceptos de un objeto en general, como es el caso de las categorías, sino determinaciones del pensar independientemente de cualquier objeto. Por eso en la lógica especulativa no hablamos estrictamente de *categorías*, porque no nos referimos a los conceptos *a priori* de cualquier objeto, sino a las formas puras del pensar, formas que por descontado implican un contenido, como se muestra una y

otra vez en la obra, pero que se estudian independientemente de los objetos que hayan de encarnarlas, sino más bien en sí y por sí mismas. Esta operación de abstracción respecto de los objetos entraña por lo común cierta dificultad, ya que en nuestra reflexión caemos instintivamente reiteradas veces en el punto de vista de la conciencia, nuestro punto de vista natural. Así, al pensar algo nos representamos siempre un objeto de nuestras meditaciones.

En la lógica especulativa, sin embargo, se trata precisamente de no representarse el objeto en cuestión, sino de mantenerse en el pensamiento concreto y concentrarse en él, esto es, examinar la determinación del pensar y observar el desarrollo de su lógica interna. Así, por ejemplo, cuando se ven los conceptos de fuerza y su correspondiente exteriorización *(Kraft und Äußerung)*, no hay que imaginarse fuerzas naturales (que, por lo demás, sí están subsumidas desde el punto de vista de la filosofía de la naturaleza en la determinación lógica de fuerza), sino pensar esa determinación en su dinámica interna. Podríamos decir en terminología de Frege: en la lógica estudiamos el sentido de los pensamientos pero no su significado, esto es, no los objetos pensados bajo ellos.

En contraposición con la lógica especulativa, las filosofías de la naturaleza y del espíritu tratan precisamente de identificar en lo natural y espiritual las determinaciones del pensar, esto es, pensar los objetos reales con ellas. Son, en este sentido, una lógica «aplicada». Sin embargo, esta aplicación de las determinaciones puras del pensar a lo natural y espiritual conlleva un cambio metodológico fundamental, ya que la filosofía no puede simplemente aplicar las determinaciones del pensar a lo real ni puede proceder de manera abstracta como en la lógica, sino que tiene que incorporar en su reflexión sobre naturaleza y espíritu la experiencia y con ella los resultados de las ciencias naturales y sociales. En el último capítulo veremos la relación entre lógica y filosofías de la naturaleza y del espíritu *in extenso*.

De lo dicho se sigue que la metafísica, en cuanto lógica especulativa, *no estudia categorías sino determinaciones del pensar*. Esta es una propiedad genuina de la concepción metafísica de Hegel. Como lógica especulativa, la

metafísica ya no puede concebirse como ontología. Como es bien sabido, la ontología puede definirse sencillamente como la ciencia de lo que es, esto es, como la ciencia del ente en cuanto ente. Esta es la famosa definición que da Christian Wolff, filósofo alemán que popularizó el concepto de ontología (Cf. *Philosophia prima sive Ontologia*, 1736). La ontología también puede definirse escuetamente como la ciencia de lo que hay. Su planteamiento de la cuestión es, como se ve, de lo más sencillo y por ende también de lo más fundamental. La ontología estudia lo ente en general, es decir, lo que hay, e intenta establecer las propiedades aplicables a todo ente. Tales conceptos universales, esto es, válidos para todo ente, para todo aquello que es, son llamados, desde Aristóteles, categorías. Más allá de esto, la ontología puede emprender una división fundamental y más general de lo que hay, esto es, una división ontológica, y fundar así ontologías regionales. Aquí entrarían tradicionalmente las antiguas metafísicas especiales, pero múltiples teorías ontológicas, que han sido y hoy siguen siendo desarrolladas, difieren de ese esquema tradicional. Hegel, no obstante, suele referirse a la ontología como metafísica general, en el esquema tradicional más extendido, como por ejemplo dentro de las posiciones del pensar respecto a la objetividad expuestas en la *Enciclopedia* (§ 33). Allí achaca a la ontología sobre todo su carencia de un principio en el que fundamente su exposición, de manera que la ontología tradicional, como ya criticaba Kant, recoge una serie de categorías de manera rapsódica y por tanto asistemática.

Toda ontología, en general y por definición, se refiere a los objetos que hay, es decir, a lo ente, a los seres en general, e intenta establecer clasificaciones, conceptos y principios generales. La ontología estudia lo fundamental de todo objeto en cuanto objeto, así como los tipos de objetos que hay. Ahora bien, desde el punto de vista de Hegel, todo objeto presupone una conciencia ante la cual y para la cual se da. Un objeto en general presupone una conciencia en general, un objeto específico presupone su conciencia correspondiente: un objeto sensible lo es para una figura de la conciencia, la certeza sensible. Las fuerzas que subyacen tras lo real y que estructuran y explican el mundo sensible son objeto de la conciencia como entendimiento. Al objeto como deseado y la satisfacción

del deseo por consumirlo le corresponde una conciencia que es ya autoconciencia, esto es, que sabe el objeto como nulo en sí mismo, como perteneciente en su esencia a ella misma y, sin embargo, se desgarra ante la presencia inmediata del objeto, porque, aunque el objeto es en esencia ella misma, aun así se le enfrenta como algo otro. Cada objeto posible se corresponde con una posible figura de la conciencia, y el estudio completo de todas las figuras de la conciencia lo emprende Hegel en la *Fenomenología del espíritu*. Es decir, la ontología en Hegel es incorporada en una teoría de la conciencia y todas sus figuras, una teoría que precisamente no es una ciencia de la verdad, sino *del camino a la verdad*. La ontología es, en última instancia, ciencia de la experiencia de la conciencia, pero tal ciencia es la introducción a la *Ciencia de la lógica*, la verdadera metafísica, que presupone precisamente como condición extrínseca la superación de la oposición entre la conciencia y su objeto. Por tanto, para Hegel la metafísica comienza tras la superación de la ontología.

Por este motivo es importante recalcar la diferencia entre categorías y determinaciones del pensar en sentido hegeliano. Las categorías son conceptos de la ontología, redefinida por Hegel como ciencia de la conciencia. Las determinaciones del pensar son el objeto de estudio de la metafísica propiamente dicha, esto es, como lógica especulativa. En la lógica especulativa también aparecen las determinaciones del pensar propias de la ontología, pero la *Lógica* las estudia en cuanto pensamientos puros y no como supuestas categorías, es decir, como conceptos de un objeto en general. La *Ciencia de la lógica* en conjunto no es la ciencia de lo que hay, ni la ciencia de lo ente o de los objetos en general, sino la ciencia del pensar y sus determinaciones. Este es un punto clave en el cual nunca se insistirá demasiado, porque la superación de la ontología es una condición necesaria para entender el idealismo de Hegel.

Hagamos una última observación terminológica. Para ahorrarnos de vez en cuando la farragosa expresión «determinaciones del pensar», a veces hablaremos simple y llanamente de «ideas», siguiendo el sentido que este término tiene en la tradición platónica, que sin duda se acerca mucho a lo que Hegel mienta. En efecto, las ideas platónicas son las formas o

determinaciones del *logos*, tal como las *Denkbestimmungen* hegelianas son determinaciones de la razón o del pensar en general *(Denken)*. Por supuesto, este atajo ha de tomarse con precaución, ya que en rigor «idea» traduce el término hegeliano *Idee*, que se refiere a la adecuación del concepto con su objetividad. Para diferenciar esta última noción utilizaremos la mayúscula (por ejemplo, Idea absoluta).

La relación de la *Lógica* con la *Fenomenología del espíritu*

Entramos así de lleno en una de las cuestiones clásicas de la discusión sobre la filosofía de Hegel: el papel de la *Fenomenología del espíritu* y su relación con la *Ciencia de la lógica*. El *quid* de la cuestión es que la *Ciencia de la lógica* tiene una relación ambivalente con la *Fenomenología del espíritu*. Tal relación consiste en que la *Lógica* presupone el desarrollo de la *Fenomenología*, pero a la vez, como hemos visto, estrictamente no puede presuponer nada. Es decir, hay un sentido en el que la *Fenomenología* es una condición para entender la *Ciencia de la lógica*, mientras que al mismo tiempo la *Ciencia de la lógica* es una obra totalmente autónoma que no sienta presuposición alguna.

Para comprender esta relación problemática cabe empezar destacando que la *Fenomenología del espíritu* es la deducción del concepto de ciencia en sentido filosófico. La *Fenomenología*, como ya sabemos, tematiza la relación de una conciencia con su objeto en todas sus formas. El mismo proceder de la *Fenomenología* garantiza para Hegel que todos los objetos de una conciencia posible, ya sea esta sensible, religiosa, moral, racional o en cualquiera de sus otras figuras, que todos y cada uno de ellos son tratados en la obra. La *Fenomenología*, por tanto, agota la relación sujeto-objeto y, con ella, el universo de objetos posibles en sus distintas figuras. Todas las figuras desembocan en el saber absoluto como su verdad. Y es ahí, en el saber absoluto, donde se alcanza el verdadero concepto de ciencia precisamente a partir de la superación de todos los demás posibles candidatos. La verdadera ciencia consiste en la intelección, explica Hegel, de que la verdad es igual a la certeza de sí mismo y la certeza de sí mismo es igual a la verdad. Tal es el resultado de esta obra: la superación de la oposición entre la conciencia y su objeto y la deducción del concepto de ciencia. La ciencia filosófica comienza así a partir de este punto con la lógica especulativa. Dado que el concepto de las demás ciencias filosóficas del sistema no puede ser presupuesto sino que ha de surgir en el desarrollo de la ciencia misma, al comienzo esta última, la ciencia en general, ha de

identificarse con la lógica especulativa.

La *Ciencia de la lógica* se sitúa más allá de la oposición de la conciencia y su objeto. Como ciencia del pensar y sus determinaciones, la *Lógica* descarta ya desde su inicio cualquier tipo de perspectiva que caiga dentro de tal oposición. Su campo de estudio es el pensar puro abstraído de cualquier sujeto pensante y de cualquier objeto pensado. Quien se sumerge en la *Lógica* ha de saber que en ella no se trata ni de la perspectiva de la razón humana, como tantas veces aparece sugerido en Kant, ni de cómo sean o dejen de ser las cosas reales, sino de la evolución inmanente del pensar y sus determinaciones.

Sin embargo, esta presuposición del resultado de la *Fenomenología del espíritu* es solo para el lector: es una condición personal para quien quiera adentrarse en la lógica especulativa, pero no para la propia ciencia lógica. Pues la *Lógica*, sometida al mayor rigor, no puede estrictamente presuponer nada. El mismo concepto de ciencia, cuya deducción es la *Fenomenología del espíritu*, no está ni debe estar presupuesto al comienzo de la *Ciencia de la lógica*. El conocimiento de la *Fenomenología* no es por tanto una presuposición temática, sino *propedéutica*. La *Lógica* misma tiene que alcanzar su propio concepto de manera inmanente. Cualquier petición de principio, presuposición o cualquier comienzo con el planteamiento de un concepto acabado de ciencia traería consigo toda una serie de matizaciones, correcciones, ampliaciones, nuevos sentidos en los que entender tal concepto, opiniones, críticas y, por supuesto, discrepancias. Sería una petición por parte de la ciencia y, en el mejor de los casos, una concesión por parte del lector, quedando así la totalidad de la ciencia pendiente de la arbitrariedad de tal concesión y dando por sabidos tales o cuales conceptos y representaciones.

Por eso la ciencia lógica es estrictamente *voraussetzungslos*. No contiene presuposición alguna, no da nada por hecho ni pide ninguna concesión. La *Lógica* «presupone la liberación de la oposición de la conciencia» (CL I, 199), pero solo como introducción propedéutica para el lector. La *Fenomenología* es a la *Ciencia de la lógica* como aquella escalera de Wittgenstein que servía para alcanzar un punto de vista elevado y luego

había que deshacerse de ella, por lo menos en lo que al estudio de la lógica especulativa se refiere (Cf. *Tractatus logico-philosophicus*, proposición 6.54).

La superación de la oposición entre la conciencia y su objeto como condición para entender y pensar la lógica especulativa tiene históricamente todo el sentido. En efecto, como ya hemos visto en el primer capítulo, la idea de una lógica especulativa es heredera de la lectura idealista de la deducción de las categorías: en la base de toda conciencia de un objeto se encuentra la autoconciencia pura, el pensar mismo en la lectura hegeliana, fuente de verdad y objetividad. Las cosas en sí mismas, en su sustancialidad y objetividad, son pensar y el pensar es lo objetivo por excelencia —lo único objetivo—. Este pensar objetivo, o el pensar como lo objetivo mismo, es el contenido de la *Lógica*, que se convierte así en la exposición de lo verdadero en sí mismo. En esta redefinición idealista, la lógica no presenta características formales de lo verdadero, como puede ser la no contradicción o el principio de tercero excluido, sino lo verdadero mismo en todo su contenido y su esencia: «Las formas necesarias y las determinaciones propias del pensar son la verdad suprema misma» (CL I, 199).

Dado que el pensar es lo objetivo y lo objetivo es el pensar, dado que la ciencia lógica se abstrae de todo componente subjetivo así como de aquello que supuestamente sean las cosas independientemente de toda determinación del pensar, pues a ese respecto son nada, la *Ciencia de la lógica* es la verdadera metafísica de pleno derecho. La lógica es así la ciencia primera, el estudio del fundamento de la verdad misma, la ciencia de los primeros principios y del ensí, que se sitúa ni más ni menos que en el pensar y sus determinaciones. Toda verdad y toda objetividad residen en la razón, y la *Ciencia de la lógica* como sistema de la razón es la verdadera metafísica, la metafísica en sentido propio (CL I, 185). Solo la *Ciencia de la lógica* es la verdadera metafísica.

La unidad de exposición y crítica

El principio fundamental del idealismo le sirve a Hegel para explicar someramente la división interna de la *Lógica*, si bien tal división solo es completamente comprensible y razonada en la misma ciencia. Así, el pensar, o en su concepción más acabada, el concepto, es la verdad de todo lo dado. La *Lógica* se divide de esta manera en dos grandes bloques: la doctrina de lo dado o lo inmediato, es decir, la lógica del ser, y frente a ella la lógica del concepto, el reino de la verdad. Entre ambas se sitúa la mediación en la lógica de la esencia. A esta división tripartita Hegel añade una división bipartita entre la lógica objetiva, que engloba las doctrinas del ser y de la esencia, y la lógica subjetiva, que contiene exclusivamente la lógica del concepto.

Con su *Lógica*, como se puede ver, Hegel plantea una nueva concepción de la metafísica. Visto desde su época, esto significa que la lógica se presenta como una superación de la filosofía trascendental kantiana, en especial de la lógica trascendental, y retrocediendo más, también como una superación de la metafísica tradicional precrítica, lo que Hegel llama la antigua metafísica *(vormalige Metaphysik)*. El contenido conceptual de la antigua metafísica es tratado en la lógica objetiva, de tal manera que «la lógica objetiva pasa a ocupar con esto, en general, el puesto de la metafísica de antaño» (CL I, 211). La antigua metafísica se divide en metafísica general y tres metafísicas especiales. La metafísica general estudia las características más generales de todo ente en cuanto ente y por ello también se denomina ontología, como ya hemos visto. Las tres metafísicas especiales son la doctrina sobre el alma (psicología racional), la doctrina sobre el mundo (cosmología racional) y la doctrina sobre el ser supremo (teología racional). Todo el contenido conceptual de estas doctrinas filosóficas englobadas en la metafísica tradicional está integrado en la lógica objetiva. Sin embargo, la lógica objetiva solo trata de sus conceptos, esto es, de las determinaciones del pensar con las que opera la metafísica tradicional, dejando fuera de consideración los supuestos entes a los que se

refiere en sus elucubraciones.

Este cambio a una perspectiva no centrada en los entes es un paso decisivo dado por Kant. Ya hemos visto que en su lógica trascendental, Kant investiga los principios y conceptos metafísicos no según las cosas sino según las condiciones *a priori* del pensar. La lógica trascendental fundamenta así las categorías y principios puros en la unidad de la autoconciencia, prescindiendo en su investigación de los objetos a los que se aplican estas categorías y principios. La lógica objetiva viene también a sustituir a la lógica trascendental kantiana. La diferencia fundamental con esta última es que la lógica objetiva, como la lógica especulativa en conjunto, igualmente prescinde de cualquier tipo de subjetividad. Eliminando de la investigación tanto sujeto como objeto trascendentales, la atención se concentra en las determinaciones del pensar y su fluir interno. Con ello, sin embargo, la lógica contiene asimismo una crítica a la metafísica tradicional, en la medida en que supone una investigación de sus conceptos, no desde la instancia *a priori* de un sujeto pensante, sino desde los conceptos mismos en cuanto puros pensamientos. La lógica especulativa investiga estas determinaciones del pensar a fin de averiguar qué es la verdad y supone así una crítica a dichas determinaciones. Escruta las determinaciones del pensar para saber si con ellas puede pensarse lo verdadero y, en definitiva, para saber qué es la verdad.[10] Profundicemos en esto último.

Hemos visto que el idealismo está en la base de la concepción de la lógica especulativa. El idealismo filosófico propugnado por Hegel consiste en la tesis de que la verdad reside en el pensar, de que todo objeto y toda cosa, todo lo real, lo natural y lo espiritual, adquiere su consistencia, objetividad y fundamento en el pensar. El pensar es el ensí de las cosas y allá donde reside su verdad. Así pues, el idealismo implica *una nueva concepción filosófica del concepto de verdad*. Esta redefinición del concepto de verdad es crucial en la filosofía de Hegel y es especialmente relevante para la comprensión de la *Ciencia de la lógica*.

Comúnmente se entiende por verdad la coincidencia de una afirmación con los hechos, o como define el término en su primera acepción el

Diccionario de la lengua española, «la conformidad de las cosas con el concepto que de ellas forma la mente». Esta definición de verdad se basa en la adecuación: cuando lo que pensamos se adecua a cómo son las cosas realmente, alcanzamos la verdad. Se trata de la definición tradicional de verdad. Hasta los días de Hegel, Kant había sido seguramente el crítico más famoso de tal concepción de la verdad. Para Kant, la definición de verdad como adecuación entre las cosas y las representaciones que nos hacemos de ellas es en realidad una mera definición nominal (Cf. *Crítica de la razón pura* A 58 / B 82). Esta definición es nominal porque no aporta un criterio para discernir lo que es verdad de lo que no, como lo hace cualquier otra definición sobre su concepto. Es decir, con esta definición en la mano seguimos sin saber qué cosas son verdad y cuáles no. Pero además esta definición adolece de otra falta grave, a saber, que la comparación que requiere entre nuestro pensamiento y las cosas es estrictamente imposible, ya que, por ejemplo, la idea que yo tengo de un suceso concreto no puede compararse con el suceso concreto real, pues lo uno es una representación de mi conciencia y lo otro un acontecimiento material espacio-temporal. Lo único posible es comparar mi representación con otra representación más correcta que la corrija. Esto es, para corregir la idea que tengo de un objeto, tengo que conocer el objeto, asumirlo cognoscitivamente, y poseer por tanto otra idea de él. El pensamiento solo puede compararse consigo mismo. La definición tradicional de la verdad como adecuación es por estas razones deficiente para Kant, quien mantiene que para definir la verdad correctamente habría que plantear un criterio general. El criterio general formal de la verdad es la adecuación de todo conocimiento con las reglas formales del pensar, tal como las estudia y expone la lógica formal. Ahora bien, un criterio general material de verdad, que como en cualquier otra definición diese a conocer el contenido de la verdad, esto es, sirviese para conocer lo verdadero, es para Kant imposible y contradictorio en sí mismo.

La redefinición especulativa que emprende Hegel de la lógica tiene consecuencias también en este tema. La lógica especulativa, repite Hegel en varias ocasiones, no presenta las características formales de lo verdadero, sino lo verdadero en sí mismo, en todo su contenido. Pues lo verdadero es

el pensar, mientras lo sensible, empírico, todo aquello que no es el pensar en sí mismo es lo falso, lo vacuo, trivial y prescindible. Si el pensar es lo verdadero, entonces, análogamente a la definición tradicional, la verdad consiste en la adecuación del pensar consigo mismo. Tal adecuación del pensar no con nada otro, sino solo consigo mismo es el cierre al que se encamina la *Ciencia de la lógica* como exposición de la evolución del pensar y sus determinaciones: en el momento en que el pensar se ha desarrollado por completo, ha generado todas sus determinaciones y ha agotado su contenido y su forma, en tal momento el pensar se piensa a sí mismo de manera completa y perfectamente adecuada, se presenta ante sí en plena adecuación. Tal culminación es la verdad filosófica por excelencia, y se alcanza precisamente al final del proceso lógico, en la Idea absoluta.

Mientras tanto, en todas y cada una de las determinaciones del pensar, lo que presenciamos es una inadecuación de lo pensado consigo mismo. La tercera acepción que da el *Diccionario* como significado de verdad recoge relativamente bien esta idea: la verdad es la «propiedad que tiene una cosa de mantenerse siempre la misma sin mutación alguna». En el desarrollo lógico se da precisamente lo contrario: lo que presenciamos es el constante mutar de unas determinaciones del pensar en otras, y mediante estas mutaciones constantes se van generando nuevas determinaciones unas a partir de otras. Las determinaciones son así incapaces de captar lo verdadero, precisamente porque no están en adecuación consigo mismas porque el pensar, en ese momento de su determinación, no se corresponde consigo mismo. Lo no verdadero es así, para Hegel, lo que está en inadecuación consigo mismo, esto es, lo que en el fondo se contradice y transita indefectiblemente a su otro, o dicho de otra manera: lo finito. Lo verdadero, por el contrario, es lo infinito, lo que se adecua consigo mismo. Tal es el criterio de verdad, que sigue la lógica inexorablemente en su investigación de la verdad:

> Si las determinaciones del pensar están afectadas por una oposición firme, esto es, si son solamente de naturaleza *finita*, resulta entonces que son inadecuadas a la verdad, la cual es absolutamente en y para sí, y resulta también que la verdad no puede entrar en el pensar. (*Enciclopedia* § 25, nota)

La tarea que se da a sí misma de manera inmanente la *Ciencia de la lógica* es pues definir la verdad, esto es, desarrollar el pensar de manera acabada hasta llegar a su determinación absoluta, hasta llegar a aquella determinación del pensar que sea el pensar en su totalidad, aquella determinación del pensar que sea infinita, que esté en adecuación consigo misma y no adolezca de contradicción interna ni momento dialéctico, que no transite a un otro sino que lo englobe en sí misma, es decir, por fin, que sea la verdad misma. Tal es el caso únicamente de la Idea absoluta, el único objeto de la filosofía.

Esta crítica de las ideas, de los pensamientos puros, de las determinaciones puras del pensar que se generan paulatinamente en el avance de la *Lógica* implica, como no podía ser de otra manera, una exposición y crítica de posiciones históricas en la metafísica contenida sobre todo en las numerosas observaciones que se distribuyen por toda la obra. Hemos visto que la *Ciencia de la lógica* describe la evolución genética del pensar, el proceso mediante el cual el pensar se desarrolla y va produciendo todas sus determinaciones. Así concebida, se entiende por qué la *Lógica* es una empresa sin parangón en la historia de la filosofía. Con su lógica especulativa Hegel inaugura una disciplina completamente nueva y original. Su pretensión es desarrollar y estudiar todas las determinaciones del pensar, y en la base de tal empresa está, como es evidente, una concepción de la razón como una totalidad autogeneradora de conceptos puros mediante su misma dinámica interna. Tal concepción especulativa de la lógica, como el estudio del autoconocimiento del pensar a partir del desarrollo genético de todas sus determinaciones, es como decimos una disciplina sin precedentes.

Pero que la lógica especulativa como tal no tenga precedente alguno en la historia de la filosofía no significa, sin embargo, que para su elaboración Hegel no cuente con material previo. Al contrario, las determinaciones del pensar estudiadas en la obra residen ya en el lenguaje mismo, incluso las utilizamos constantemente: uno, múltiple, apariencia, realidad, posibilidad, necesidad, fundamento, etc. Están presentes igualmente, como no podía ser de otra manera, en las ciencias. Y han sido, por último, objeto de la

reflexión filosófica desde tiempos inmemorables, si bien algunas han recibido más atención que otras, o unas y otras han sido introducidas en momentos históricos diferentes. La historia de la filosofía es la historia de las ideas, y especialmente la historia de la metafísica es una sucesión de posiciones filosóficas centradas cada una en una o varias ideas clave. Cuando en la lógica especulativa estudiamos las determinaciones del pensar nos topamos inevitablemente con ideas que han sido en algún momento histórico hegemónicas en el pensamiento (o al contrario, denostadas), y que han sido defendidas o rechazadas por escuelas de pensamiento y grandes pensadores de la historia. Huelga decir que la *Ciencia de la lógica* no tematiza la historia de la filosofía. Pero al examinar críticamente cada determinación del pensar, al desarrollar su dinámica interna y verla evolucionar hasta su contradicción y su incorporación en la determinación siguiente, la lógica especulativa está confrontándose de lleno con posiciones filosóficas y metafísicas históricas. En el desarrollo del pensar aparecen conceptos como el devenir, lo infinito, el uno y el vacío, la materia, lo absoluto o la sustancia. La discusión de estas y otras ideas es, qué duda cabe, una discusión de posiciones metafísicas históricas, como el atomismo, la monadología leibniziana o el spinozismo y la filosofía de la identidad de Schelling. Como la *Lógica* genera cada determinación del pensar en el momento oportuno, la desarrolla, muestra su finitud, su inconsistencia y sus límites y la supera en una determinación posterior, resulta que esta exposición y crítica de las determinaciones del pensar implica también una exposición y crítica interna del fundamento de posiciones metafísicas dadas en la historia de la filosofía. Esta interpretación de la *Ciencia de la lógica* como exposición y crítica de la metafísica proviene originariamente de Michael Theunissen, quien le da un sentido diferente al expuesto aquí. Para Theunissen, la *Lógica* es una crítica de la metafísica en general, y no solo restringida a la historia de la metafísica, a la *vormalige Metaphysik* anterior a Kant, porque consiste en una crítica al pensar objetivador y en la revelación de sus categorías como meras apariencias.[11] Hay que destacar, sin embargo, que con su *Lógica* Hegel pretende inequívocamente fundar una nueva metafísica, que no

consiste, como ya hemos visto, en una investigación sobre objetos en general o sobre el ser de lo ente, sino que va más allá de esa concepción ontológica y se entiende como una investigación de la razón sobre sí misma que fundamenta todo un sistema de la razón. Y como autoconocimiento de la razón, la *Ciencia de la lógica* contiene también una exposición y crítica de los pensamientos centrales de la metafísica anterior.

Así, la lógica especulativa también significa una exposición y crítica de la metafísica anterior a ella desde el plano puramente conceptual. Esto quiere decir que Hegel, en la *Lógica*, no entabla una discusión explícita con filósofos y escuelas concretas, basada en una interpretación de los textos y una crítica a ellos, sino que está discutiendo las ideas y su dinámica interna, ideas que han sido históricamente defendidas y absolutizadas por determinados pensadores o corrientes. Por eso se encuentran, principalmente en forma de observaciones, referencias a escuelas filosóficas y filósofos concretos que han asumido tal o cual determinación del pensar como un punto de vista absoluto. Ulteriormente cabe la interesante pregunta sobre si el desarrollo genético de las determinaciones del pensar guarda alguna correspondencia con el desarrollo fáctico de la historia de la filosofía, pero tal planteamiento se sale de la *Ciencia de la lógica* como disciplina y pertenece precisamente a la filosofía de la historia de la filosofía.

Hemos visto que una de las características fundamentales de la *Ciencia de la lógica* es el hecho de que alcanza y presenta su propio concepto y método al final de su exposición. La lógica especulativa no presupone por tanto ni un plan general, ni un concepto general de la obra, ni tan siquiera un modo de proceder concreto, sino que desde el comienzo consiste en el libre desarrollo de las determinaciones del pensar unas a partir de otras. A fin de compensar esa falta total e intencionada de panorámica y orientación en la que el lector se encuentra al comienzo, Hegel anticipa en la lógica de la *Enciclopedia* los tres momentos de lo lógico, que resumen de una manera muy general el avance continuo a lo largo de la obra. Con ello nos destripa literalmente su final, pues solo allí es donde se revela la naturaleza del método especulativo, y si bien esta manera de presentar tres momentos de lo lógico adolece de cierto formalismo, no cabe duda alguna de su utilidad para el lector. Así las cosas, según Hegel lo lógico tiene formalmente tres lados: el lado abstracto, perteneciente al entendimiento, el lado dialéctico-escéptico o negativo y el lado especulativo o positivo (*Enciclopedia* § 79).

El pensar bascula constantemente entre estos tres momentos. Por un lado, fija una determinidad, la identifica y distingue de todo lo demás y se aferra a ella, de manera que aquel *abstractum* le parece algo consistente en y para sí mismo. Por otro lado, sin embargo, lo determinado, fijado y definido por el pensar es precisamente por ello finito, y por ser finito se define exactamente mediante su otro. Al fijar y delimitar algo, el pensar transita necesariamente a su otro, porque ese algo se define precisamente por su otro y hace referencia a él; en eso consiste su finitud, en anularse y convertirse en su contrario. Se trata del momento dialéctico-escéptico, que no describe más que el inmanente salir de sí mismas de las determinaciones finitas del entendimiento y mostrarlas como lo que son, esto es, parciales, limitadas, definidas por la negatividad. El momento dialéctico-escéptico o negativo es por eso el principio motor del pensar. Por último está el momento positivo o especulativo, la comprensión de la unidad interna de

las determinaciones precisamente en su dinámica de contraposición mutua. Se trata de nuevo de un momento afirmativo, que recoge lo anterior en una determinación del pensar más compleja. Como tal, vuelve a ser inmediatamente un nuevo momento abstracto que repite el proceso.

La disección de estos tres momentos de lo lógico es ella misma abstracta, pues intenta separar lo que en realidad es un fluir continuo e inmanente. Es además un proceder histórico, como diría Hegel, hecho, por así decir, a toro pasado, un proceder en el fondo impropio de la filosofía, porque adelanta de manera artificial lo que habrá de mostrarse en el desarrollo mismo de la *Lógica*. Su utilidad radica fundamentalmente en que nos da la clave para comprender el avance del pensar puro a lo largo de todo su desarrollo. Tal y como se encuentra concebido y expuesto en la *Ciencia de la lógica*, el pensar no avanza de manera deductiva, extrayendo conclusiones a partir de unos primeros principios lógico-metafísicos. Es decir, no avanza desde el fundamento hasta lo fundamentado, precisamente porque como ciencia en sentido estricto y filosófico la *Lógica* no presupone nada, tampoco ningún primer principio. El avance del pensar puro tampoco es parecido al movimiento característico de la filosofía crítica kantiana, el cual parte de lo fáctico, la experiencia, y se remonta a sus condiciones de posibilidad. Ni uno ni otro modo de proceder se ajustan al progreso de la lógica especulativa. El avance de lo lógico es, tal y como lo caracteriza el segundo momento, genuinamente escéptico, y es en el escepticismo como actitud y modo de proceder filosófico donde reside el impulso que hace avanzar a la *Lógica* a través de todas las determinaciones del pensar. Sin escepticismo, la lógica especulativa y la filosofía hegeliana en general quedarían ancladas en una determinación del pensar, en una posición concreta, en un planteamiento, sin ser capaces de avanzar en el desarrollo de la verdad.

El escepticismo es así un momento esencial de lo lógico y un ingrediente fundamental de la metafísica. Pues el modo de proceder de la metafísica hegeliana es esencialmente escéptico. Se trata de examinar en detalle y desarrollar una determinación pura del pensar hasta las últimas consecuencias; descubrir así su finitud y su parcialidad, la contradicción que anida en su interior, toda vez que como determinación finita del pensar

se define precisamente por su contraria. No estamos, por ende, ante una relación de subordinación entre metafísica y escepticismo. El escepticismo no funciona desde la perspectiva hegeliana como una investigación propedéutica de los fundamentos del conocer humano ni como una comprobación a fin de mostrar la certeza absoluta de las verdades metafísicas. O dicho de otra manera: el escepticismo no es un complemento externo a la metafísica sino un elemento que la define. La metafísica como lógica especulativa es inmune a la duda escéptica precisamente porque la integra en su seno y hace de ella un elemento productivo. Así, frente al escepticismo de la Antiguëdad, que desembocaba normalmente en un abandono de toda certeza moral y epistemológica pero en una vuelta más o menos virtuosa a la vida cotidiana, Hegel plantea el valor productivo del escepticismo para el saber. La *skepsis* es el motor fundamental del pensar y su fuerza engendradora. Tal concepción, si se quiere, positiva del escepticismo ya es desplegada en toda su envergadura por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*. La *Fenomenología* es, nos dice Hegel, un escepticismo que se va dando cumplimiento (Hegel, *Fenomenología*, 59),[12] esto es, no un escepticismo aplicado a tal o cual saber o teoría, no una duda escéptica sobre la validez de un principio concreto, sino el escepticismo desarrollado de manera autónoma y libre, un escepticismo que se ejercita libremente en un horizonte abierto, de manera que ni tiene por delante objeto concreto alguno, ni objetivo, ni límite, ni siquiera un programa a seguir. El camino de la conciencia es así el aparente camino de la desesperación, un *via crucis* caracterizado por la pura negatividad, por el escepticismo más exacerbado. El resultado negativo del momento escéptico es, sin embargo, un resultado determinado y por tanto el germen de un nuevo contenido, tanto de una nueva figura en la *Fenomenología* como de una nueva determinación del pensar en la *Lógica*.

---

10 E. Maraguat, «Introducción. La lógica de Hegel», en E. Maraguat (ed.), *La lógica de Hegel*, Valencia, Pre-Textos, 2017, p. 11.

11 Cf. M. Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1978.

12 Cf. también H.F. Fulda, «Vom “sich vollbringenden Skeptizismus” zur “eigentlichen

Metaphysik”. Das Ende einer Darstellung erscheinenden Wissens und der Anfang von Hegels “Wissenschaft der Logik”», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderband: Skeptizismus und Metaphysik* (pp. 317-352), Berlín, Akademie, 2012.

3. El desarrollo del pensar: ser, esencia y concepto
Inmediatez, mediación y universalidad concreta

En el capítulo anterior hemos visto una caracterización general de la *Ciencia de la lógica* como el estudio del desarrollo del pensar y sus determinaciones. Hemos indagado en los entresijos de esta caracterización de la *Lógica*: el estudio inmanente de las determinaciones del pensar, la ausencia de supuestos, la independencia en ese estudio de todo sujeto y todo objeto en pos de una dilucidación de las ideas del pensar en sí mismas, el rol del escepticismo en ese desarrollo del pensar o la unidad de exposición y crítica que está también implicada en todo ello. También hemos explicitado la *Lógica* como la metafísica propiamente dicha en el pensamiento de Hegel, definiendo su relación con la *Fenomenología del espíritu* y con las filosofías de la naturaleza y del espíritu, aunque sobre esto se tratará más en el último capítulo.

Todo lo anterior nos ha preparado para adentrarnos en el propio texto de la *Ciencia de la lógica*, y con ello nos referimos no solo a sus prólogos o a la introducción, sino al desarrollo mismo del pensar en sus tres grandes doctrinas: la doctrina del ser, la doctrina de la esencia y la doctrina del concepto. El propósito de este capítulo es trazar las líneas maestras del desarrollo de la *Lógica*. Se trata de ofrecer un apoyo a la lectura de la obra que oriente al lector en los puntos clave del texto hegeliano, comentando, ampliando y aclarando su sentido. Con base en los criterios de utilidad y manejabilidad, en lo que sigue se presenta una síntesis que no agota todo lo que se puede comentar en torno a cada pasaje concreto de la *Lógica*, sino

que más bien pretende ofrecer al lector las herramientas necesarias para orientarse y moverse libremente en el extenso conjunto del texto de Hegel.

EL COMIENZO: EL SER Y SU LÓGICA

Como ya pudimos entrever, el comienzo es un problema para la filosofía porque la filosofía, para Hegel, no puede presuponer absolutamente nada. Como tal, no puede presentar ni definición ni objeto de estudio alguno. La exposición no puede partir, por ejemplo, de una definición de la filosofía como conocimiento conceptual de la realidad, o como análisis y reflexión sobre el lenguaje y sus límites, o como sistema de conceptos puros que nos permita conocer objetos y entender la experiencia, o definir de entrada la filosofía como el conocimiento de la verdad de las cosas, o el alivio del alma o la crítica a los modos y discursos imperantes. Partiendo de estas u otras definiciones de lo que sea la filosofía se presenta un resultado, esto es, se presuponen conceptos y reflexiones, por ende, se presupone la misma labor filosófica. La filosofía no puede comenzar presentando verdades o conceptos dados, un lujo que sí pueden permitirse las ciencias, sino que, precisamente por ser filosofía, debe justificarlos y examinar críticamente su validez y no dar por presupuesto nada que no esté suficientemente justificado. El comienzo, por ello, no puede ser nada mediado, nada que requiera de un proceso argumentativo o explicativo previo, pues en tal caso habría que retrotraerse a tal proceso.

Las reflexiones de la filosofía deben partir de lo más inmediato. Esto no impide que en el pensar filosófico se llegue posteriormente al resultado de que aquello que al comienzo parecía inmediato está insertado en un proceso y un marco que lo media y le da sentido: que no hay nada estrictamente inmediato, que simplemente esté ahí y se dé, sino que todo es producto de un proceso que lo explica, o todo se define en verdad a partir de algo otro. El mismo desarrollo lógico nos muestra que la inmediatez es, desarrollándola un poco más, en verdad pura apariencia.

El comienzo, sin embargo, tiene que ser desde lo inmediato, precisamente por ser comienzo tomado en sentido filosófico, esto es, en sentido estricto: el comienzo es aquel momento que no presupone, sino que inaugura un desarrollo. El comienzo de la filosofía en general ha de situarse en lo más

inmediato y prefilosófico, precisamente lo que no supone ninguna reflexión intelectual por ínfima que sea, lo que no es filosofía y por tanto puede comenzar con ella. La filosofía ha de empezar así por su otro, por el verdadero saber de lo inmediato, el saber del aquí, el ahora y el esto, lo que Hegel llama la certeza sensible de la conciencia natural, esto es, del común de nosotros. Ahí se sitúa el comienzo de la filosofía, y ahí empieza la *Fenomenología del espíritu*.

La *Lógica* como tal, y a diferencia de la *Fenomenología*, se sitúa en el elemento del pensar. Como vimos en el capítulo anterior, la *Lógica* no es el comienzo de la filosofía, sino que presupone la ciencia de la experiencia de la conciencia como introducción en el sentido literal del término: no como una presentación inicial de sus fundamentos, cosa que, como decimos, en filosofía nunca puede darse según Hegel, sino como una guía hasta el interior de la *Ciencia de la lógica*. La *Fenomenología* es así el *Bildungsweg* del individuo desde su certeza más inmediata y cotidiana hasta el éter del saber absoluto. El resultado de la *Fenomenología* es, como vimos, la fusión de la conciencia y su objeto en el pensar, la disolución de ambos. Por ello, la *Ciencia de la lógica* no parte ya de la cotidianidad del ser humano y su saber inmediato del aquí y el ahora, sino del éter del pensar. Eso sí, en su inmediatez.

Al comienzo, no obstante, el pensar no es más que verbo, pensar, ponerse a pensar sin más concreción. Se trata del puro acto de pensar. No tiene contenido ni objeto alguno, no piensa algo ni tampoco piensa nada, sino que de manera más inmediata, al comienzo del comienzo, el pensar es simplemente pensar, sin más, esto es, sin ninguna otra presuposición que la del pensar mismo. Así, propedéuticamente, como veíamos en el capítulo anterior, la *Ciencia de la lógica* presupone la *Fenomenología* como su introducción. Argumentativamente, sin embargo, no presupone nada, porque no parte de nada, no tiene premisa alguna, sino que es el comienzo absoluto del argumento puro por excelencia: pensar, nada más atreverse a pensar.

El comienzo del pensar, como el de la filosofía en general, es nuevamente lo más inmediato, lo que no supone mediación ni desarrollo alguno. Pero lo

inmediato del pensar difiere de lo inmediato del ser humano común y corriente, esto es, del aquí, el ahora y el esto de enfrente. Ese inmediato de la certeza sensible es en verdad lo más concreto y, por consiguiente, lo más complejo, lo que posee e implica más determinaciones. Este mendrugo de pan presente aquí y ahora, por ejemplo, presupone a la sazón tiempo, espacio, materia, pero también harina, levadura, colores, sabores, e igualmente una finalidad por la cual ha sido preparado, a saber, satisfacer necesidades, y un modo de producción, una sociedad concreta, etc. Lo inmediato de la intuición sensible, lo más concreto, es casi siempre, precisamente por ello, lo más complejo, lo que implica más determinaciones, propiedades, relaciones.

Lo inmediato del pensar, al contrario, es precisamente lo más indeterminado, lo que no tiene característica ni propiedad alguna. El comienzo es lo más simple y por ende lo no analizable propiamente dicho. El pensar tiene que comenzar así por aquello que carece de toda distinción, de toda propiedad, de toda cantidad y cualidad y de toda concreción, por lo más indeterminado y vacío, aquello que carece de toda forma y todo contenido, que carece de sentido, lo más sencillo y simple posible, precisamente por ser previo a todo acto de pensar. Será aquello que por su extrema y banal sencillez no requiera de un ápice de esfuerzo intelectual. Esto, a juicio de Hegel, es el ser: ser, puro ser, sin más. Sencillez extrema, pobreza absoluta de pensamiento, más vacío que el vacío mismo: ser. En su indeterminación extrema, el ser es, en verdad, *nada*. Así comienza la *Ciencia de la lógica*.

Hegel encuentra con este inicio la solución al doble problema del comienzo: el comienzo no puede ser dogmático, planteando principios y definiciones sin investigación previa de su validez y sus límites, ni puede ser vulnerable a ataques escépticos. El comienzo de la *Lógica* no hace petición alguna, ni presupone nada, ni siquiera hipotéticamente. Nada hay que admitir ni que conceder, nada hay que asumir, ni siquiera como una hipótesis inicial que quedase a la espera de ser ratificada posteriormente. El comienzo es el pensar, es pensar sin más, y en su determinación más inmediata, el puro y mero ser. Quien crea, como a algunos críticos de la

primera edición de la *Lógica* de Hegel, que el mero ser es ya demasiada determinación, puede partir del comienzo en cuanto comienzo (*Werke* 5, 73). Puro pensar, sin pensar nada concreto. Reducción a la mínima expresión, simplificación hasta de palabras: pensar nada es nada; es. Solo es. Solo ser. Sin mayor complejidad.

Es precisamente ese vacío, esa pobreza conceptual extrema más pobre que el vacío y la pobreza mismas, pues estas ya están conceptualmente más determinadas que el inicio indeterminado, es exactamente en esa indeterminación absoluta donde reside el impulso para avanzar, más bien, para *iniciar* el movimiento del pensar. Pensar, avanzar pensando significa ya desde el inicio determinar, definir, delimitar, concretar: complicar, esto es, hacer el pensar más complejo, o sea, avanzar a determinaciones cada vez más complejas. Por eso también el comienzo ha de ser lo más pobre, vacío y simple, porque allí está el germen del pensamiento. Solo al final se tiene como resultado que el comienzo es producto de la dinámica de la Idea, esto es, que la lógica de la Idea consiste en partir desde su determinación más indeterminada y evolucionar hasta desplegar su esencia como Idea absoluta, como movimiento del concepto y método especulativo. Al comienzo del pensar, sin embargo, se parte de la inmediatez más absoluta. Pronto se revela incluso esa misma inmediatez e indeterminación como determinación, como algo que, por indeterminado y amorfo que sea, tiene su otro y se define *ipso facto* por él: se muestra así en verdad como algo mediado. Así, el ser se muestra en su pobreza como nada. Pensar el ser es pensar la nada. Con ello se transita al devenir, a la mediación mutua de ser y nada y, de esta manera, a la concreción más simple.

Ser y nada

El comienzo de la *Lógica* de Hegel es sin lugar a dudas uno de los textos más escandalosos de la historia de la filosofía. *Ser y nada son lo mismo*. Ser, puro ser, sin más determinación ni añadido alguno, es la indeterminación y abstracción extremas. Pensar el ser en su pureza es, por ello, pensar la nada. El ser es la inmediatez más indeterminada y sencilla, el

vacío absoluto, lo más abstracto, amorfo, indeterminado, difuso y vacío, sin ápice de cualidad o cantidad alguna y de lo que estrictamente no se puede predicar ninguna propiedad, sin nada que distinguir ni nada mediante lo que diferenciarse, sin nada que pensar más allá del puro «es». El ser es lo mismo que la nada. La supuesta diferencia entre ser y nada se desvanece, porque el ser, al ser lo inmediato, indeterminado y sencillo por excelencia, no puede distinguirse propiamente de la nada, no hay nada que lo distinga de la nada ni él mismo puede distinguirse de ella. Intentar captar el ser es atrapar la nada. El ser es nada, y pensar el ser es tanto como pensar la nada.

La nada es, a su vez, nada: la pura indeterminación, la ausencia total que es a la vez presencia total de nada, la carencia absoluta, el vacío más extremo, la mayor sencillez y simplicidad posibles. La nada es a su vez ser, y el ser es nada. Ambos permutan el uno en el otro, ambos son lo mismo. La pregunta por el ser tiene de esta manera una sencilla respuesta: la nada. La definición (*sit venia verbo*, pues en verdad no se puede hablar en este nivel de conceptualidad paupérrima de una definición propiamente dicha) de la nada es el ser, puro ser, sin más. La pregunta de Leibniz queda así invalidada: ¿Por qué el ser y no la nada? El dilema que plantea la pregunta es falso, porque el ser es nada y la nada es ser. Este planteamiento de Hegel marca un verdadero hito en la historia del pensamiento.

Quizá podríamos pensar que, en contra de lo dicho hasta aquí, la nada podría entenderse también como lo opuesto no al ser, sino al algo, al ente. El ente, sin embargo, como argumenta Hegel, es un ser ya mínimamente determinado, un ser con alguna cualidad. El ente es ya ser con cierta determinación y concreción. En cuanto opuesta al ente, esa nada es por tanto nada de algo, una nada determinada, o si se quiere, la ausencia de algo. Tanto esta nada determinada como el ser determinado son pensamientos posteriores en el desarrollo lógico, ideas más complejas. El inicio parte, sin embargo, de la nada en general, la nada pura, indeterminada, y del ser igualmente indeterminado. Ser y nada como tales ni contienen, ni implican, ni hacen referencia a cualquier otra cosa, son ser y nada puros, sin mayor determinación. Terminológicamente, si se quiere, se puede denominar esa nada pura como no-ser, o como simplemente no,

pura y llana negación (véase la observación 1 de Hegel a este primer capítulo de la doctrina del ser).

Ser y nada pasan el uno a la otra, o más bien, ya han pasado, el ser ya se ha tornado nada y la nada se ha tornado ser, porque ser y nada son pensamientos tan sencillos que no conllevan desarrollo alguno: el ser es inmediatamente nada y la nada inmediatamente ser. Ambos son así indistinguibles y a la vez son distinguibles en una diferencia que se desvanece al intento de pensarla. Esta unidad de la fugaz diferencia entre ser y nada es pensada con una nueva determinación del pensar: el devenir. Ser y nada no son siquiera pensamientos, pues todo pensamiento tiene alguna concreción por muy abstracto que sea: ser y nada son el puro devenir del uno en el otro, un puro fluir.

El comienzo del pensar puro a partir del ser y la nada y su unidad en el devenir se corresponde según Hegel con el verdadero comienzo de la historia de la filosofía. Esta empieza propiamente con Parménides y la escuela eleática, para quienes el ser es el principio supremo. El ser es, afirman los eléatas, y el no-ser no es. La nada, por otro lado, es elevada a fundamento absoluto por los budistas y la filosofía oriental. Pero tanto en Oriente como en Occidente, los filósofos concluyen pronto que lo verdadero no es ni el ser ni la nada tomados aisladamente, sino su unidad en el devenir. Todo fluye, afirma Heráclito, al igual que en Oriente se encuentra el dicho de que todo lo que es contiene en sí mismo el germen de su muerte. Lo verdadero es así la unidad de ser y nada, el cambio, el surgimiento y la extinción, el nacer y el perecer.

Frente a esta primera verdad metafísica, Hegel deshecha como formalismo y planteamiento inexacto el viejo principio según el cual de la nada, nada surge y solo del ser surge el ser. Tal posición filosófica se encuentra en la base del panteísmo, que atribuye divinidad a todo lo ente y se aferra erróneamente a la contraposición entre ser y nada, cuando en verdad lo fundamental es entender su unidad dinámica. Esta unidad intrínseca de ser y nada es, a pesar de lo sorprendente que parezca, el primer resultado de la lógica especulativa, y algo que según Hegel está presente en todo, como afirma en la segunda edición de la lógica de ser:

«Que no hay nada ni en el cielo ni en la tierra que no contenga ambos en sí mismo, ser y nada» (*Werke* 5, 86). Si bien es igualmente cierto que cualquier cosa o cualquier pensamiento son ya algo más complejo y no incluyen solamente ser y nada, sino muchas determinaciones ulteriores del pensar. A partir de ser y nada todo el resto de pensamientos de la lógica especulativa son más o menos determinados, esto es, contienen una negación y por tanto son ya un ser determinado y una nada determinada, incluyen ya esa unidad de ser y nada.

Para comprender el inicio de la *Ciencia de la lógica* es clave tener siempre presente el carácter general de la lógica especulativa tal y como es concebida por Hegel. Como hemos visto, la *Ciencia de la lógica* es el desarrollo sistemático de todas las determinaciones puras de la razón o del pensar puro, en la medida en que este, al comienzo, no ha alcanzado su concepto propio de Idea absoluta o razón en sentido propiamente filosófico —esto es, no como facultad humana, sino como razón universal—. De ahí se desprende que el inicio con el ser es el comienzo con la idea de ser, con el pensamiento indeterminado de ser, independientemente de las cosas de las que pueda predicarse que son. Igual que la *Lógica* no se ocupa de las esencialidades de lo real, tampoco se ocupa del ser como el género común a todo lo real. Se ocupa, más bien, del ser como idea, del contenido de ese pensamiento, y concluye que tal pensamiento es indistinguible del de la nada. Es esa absoluta indeterminación e inmediatez la que hace que ser y nada sean lo mismo, no para un supuesto pensar exterior a ellos, para el cual sean indiferentes, sino que son lo mismo e indistinguibles el uno del otro por sí mismos. Pensar y pensamiento (lo pensado) se identifican, de manera que la *Lógica* puede verse también como la ciencia del pensamiento puro y sus determinaciones. Cada momento lógico es una determinación del pensamiento en la que pensar y pensamiento convergen. Por eso, el movimiento del ser a la nada y viceversa es interno a ser y nada.[13] El pensamiento del ser desemboca en la nada y esta en aquel.

El paso a la idea de devenir se da debido al hecho de que ser y nada son distintos y a la vez indistinguibles. Sin embargo, Rivera de Rosales señala

con razón que Hegel no indica en qué son distintos ser y nada.[14] Más bien, Hegel insiste en lo contrario, en su indiferencia. Si ser y nada son totalmente indiferentes, indeterminados e inmediatos, ¿cómo es posible el paso a la idea de devenir? Este es un problema tanto para el lector como para el propio Hegel. La respuesta, a mi parecer, no puede ser más que extremadamente sencilla y banal, como extremadamente simples son aquí las determinaciones del pensar. El ser es el pensamiento inmediato e indeterminado por excelencia. Pero este su vacío, su indeterminación, el hecho de que con el ser no se miente ni se piense nada concreto, es, si se examina con atención, su propia determinación. La propia cualidad del ser es, precisamente, la nada. El ser se define exactamente por la nada, igual que la nada a su vez se define exclusivamente por el ser. Ambos son lo mismo: el ser es nada y la nada es ser, pero son trivialmente distintos, polos opuestos, como positivo y negativo, afirmación y negación, sin que sean ni en cuanto a la forma ni en cuanto al contenido distinguibles. Son más bien el origen de toda forma y todo contenido del pensar. El ser puro es ser sin más, la nada es solo nada, pero el uno pasa constantemente a la otra. Este pasar constante del ser a la nada y de la nada al ser es *Werden*, devenir. El comienzo de la *Lógica* es así tremendamente significativo: lo inmediato e indeterminado se muestra enseguida como mediado y determinado por otro; lo dado, el ser, en apariencia inmediato, autosuficiente y absoluto, es en verdad devenir, producto del devenir y devenir mismo; está preñado de cambio.

La diferencia entre ser y nada ha sido nombrada, pero no pensada.[15] La diferencia entre ser y nada se puede mentar, pero, y aquí está el argumento de Hegel, no se puede pensar. No es que sea una diferencia que resida meramente en la opinión; la opinión como tal no parece tener nada que ver con la lógica especulativa. Más bien, lo que Hegel quiere decir es que la diferencia entre ser y nada es puramente nominal, pero en el sentido de la indicidad. Con ser y nada se distinguen dos pensamientos que en verdad son lo mismo y se definen el uno por el otro. Sería un argumento análogo a la distinción entre aquí y allí: ambos son distintos y, sin embargo, por sí y en sí mismos, indistinguibles. Pero, al contrario que ser y nada, aquí y allí

suponen un espacio y conllevan así una complejidad conceptual infinitamente mayor. A su lado, ser y nada son determinaciones mucho más elementales. Ser y nada son lo positivo y lo negativo, afirmación y negación, pero en general, es decir, desprovistos de cualquier contenido, ser y nada puros. Son nombres distintos, signos diferentes, pero que en pureza y total abstracción nombran y simbolizan lo mismo, es decir, ser, o lo que es lo mismo, nada: pura indeterminación e inmediatez.

No se trata entonces de que seamos incapaces de pensar el ser y solo podamos pensar desde el principio el ente. El ser puede ser pensado, de hecho es la primera determinación del pensar, pero pensar el ser es tanto como pensar la nada: son lo mismo, y su diferencia, mentada, se desvanece. He aquí otra de las claves de la *Lógica*: pensar no es identificar un contenido y distinguirlo de todo lo demás. Eso es un momento, a la sazón el momento primero del movimiento del pensar. Pero pensar implica igualmente comprender cómo ese contenido transita a su otro al definirse por él y cómo ambos pensamientos se aglutinan en una determinación posterior que los integra.

Se podría criticar a Hegel, no obstante, que sí se puede pensar, y no solo mentar, la diferencia entre ser y nada.[16] Ónticamente, y en este plano se movería Hegel, ser y nada absolutos son lo mismo, pues son precisamente la abstracción respecto a todo ente. Ontológicamente, sin embargo, si existiría, según esta objeción, diferencia entre ser y nada. Hegel solo concibe ser y nada como resultado de una enorme abstracción, de ahí que iguale ambas ideas.[17] Pero en un plano ontológico y no óntico, ser y nada son diferentes y cumplen funciones diferentes. El ser no es desde esta perspectiva fundamental pura indeterminación e inmediatez, sino esencialmente afirmación. La nada, por el contrario, es pura negación, y su función sería crear «el hueco necesario para establecer distinciones» dentro de la afirmación del ser y de los entes.[18] Por tanto, entiende esta crítica a Hegel, tienen funciones ontológicas distintas: el ser afirma al ente, la nada lo aniquila, al ente y al ser mismo. Ambos, ser y nada, convergen por primera vez en el ente y no antes. En el plano ontológico, por el contrario, previo al ente, ser y nada no convergen. Son, bien es cierto, ideas

inseparables, complementarias, pero ni mucho menos son lo mismo.[19]

Estas observaciones críticas nos ayudan a entender mejor el sentido del planteamiento de Hegel. Efectivamente, Hegel no está simplemente planteando que ser y nada convergen en el ente. Eso es un resultado inmediatamente posterior en la *Lógica*. Lo que está planteando desde el principio es, en efecto, que ser y nada absolutos son lo mismo. Es verdad que en el plano primario y previo al ente existe una diferencia entre ser y nada, el mismo Hegel la subraya. Ser, podemos decir, es afirmación, y nada es negación, anulación. Pero estamos aquí pensando el ser y la nada en cuanto tales, independientemente de cualquier contenido ulterior. En este plano tan abstracto, la única diferencia existente entre ambos es la que señala esa misma crítica a Hegel: ser es ser, pura afirmación, y nada es no ser, pura negación. ¿Y en qué se distinguen, no la afirmación y negación *de algo*, sino la pura afirmación y la pura negación, la afirmación y negación vacías, sin más concreción? Salta a la vista que afirmar, puro afirmar, sin afirmar *algo*, es lo mismo que negar, puro negar, sin negar *algo*. En el fondo, solo hemos sustituido palabras: ser por afirmación y nada por negación. La diferencia sigue siendo meramente mentada, sin que esto desmerezca su importancia ni su función filosófica. Pero pensados, ser y nada absolutos son lo mismo.

Este planteamiento hegeliano es solamente posible y comprensible si se atiende al contenido lógico en cuanto pensamientos abstractos, determinaciones puras del pensar. Desde una perspectiva verdaderamente ontológica, sin embargo, la diferencia entre ser y nada es capital. Esto es así porque la ontología, como veíamos en el capítulo anterior, es la ciencia del ente en cuanto ente. La ontología no piensa el ser, sino que lo presupone. No obstante, la lógica especulativa no presupone el ser ni se plantea como meta discernir las esencialidades puras de lo real. Por eso es capaz de pensar la idea de ser y concluir que es igual a la nada. De lo que se sigue, además, que no solo es capaz de pensar el ser, sino también de pensar la nada. El comienzo de la *Lógica*, de hecho, puede hacerse con la nada, por ser la pura indeterminación y el vacío. Igualmente se ve enseguida que la nada torna en la idea de ser *ipso facto* (*Werke* 5, 104 s.).

Ante las reticencias a aceptar la unidad intrínseca de ser y nada cabría introducir, como hace Hegel, un argumento apagógico, pues no aceptar que ser y nada son en definitiva lo mismo lleva aparejadas enormes dificultades. Si no se acepta su unidad, si nos aferramos a una diferencia insalvable y abismal entre ser y nada, entonces todo comienzo, todo surgir así como todo perecer y en general todo cambio y devenir son en el fondo inconcebibles. Tal era la posición de los antiguos eléatas, quienes afirmando la total diferencia entre ser y nada —el ser es, y la nada no es— concluían coherentemente que no hay en verdad cambio ni movimiento ni surgir ni perecer, como pretendían demostrar las paradojas del discípulo de Parménides, Zenón de Elea. A esto se hace referencia al final de la cuarta observación de Hegel (*Werke* 5, 110 s.). Si se mantiene una oposición férrea entre ser y nada, cualquier cambio y comienzo es incomprensible. O lo que es lo mismo: todo saber y todo concepto de cambio, evolución, desarrollo, nacimiento y hundimiento, enormes ámbitos del saber por tanto, cuando no la ciencia en su totalidad, implican este primer resultado de la *Lógica*: que el ser es nada y la nada es ser, un continuo pasar del uno al otro, puro devenir, y esa es su verdad.

El devenir

Pasemos entonces, por fin, al devenir. Para empezar, es importante destacar que el devenir es la idea de transición entre determinaciones del pensar más elemental. Todas las demás formas de tránsito son conceptualmente más complejas: por ejemplo, de fundamento a consecuencia, o de causa a efecto, de esencia a existencia, etc. Todas ellas son lógicamente más elaboradas que el devenir y, por consiguiente, no son aplicables al devenir mismo.

El devenir es la síntesis de ser y nada, su unidad. Pero no se trata de una unidad disolvente. El devenir es una unidad determinada, destaca Hegel, una unidad concreta. Es unidad determinada porque se hace cargo a la vez de la diferencia entre ser y nada. De ser pensamientos aparentemente independientes, ser y nada pasan a ser momentos del devenir. No son aniquilados, sino integrados en algo más complejo. Así, ser y nada son

recogidos en cuanto unidades como momentos del devenir y a la vez cada uno de ellos se muestra en su unidad con el otro, como se ha mostrado en la *Lógica*.

El devenir integra ambos en su inmediatez separada y en su unidad con el otro. De esta manera, el devenir se compone de dos movimientos en uno: surgir y perecer. Cada uno de ellos contiene ser y nada como absolutos y a la vez como relativos. El surgir es el tránsito de la pura nada al puro ser, el perecer el paso del puro ser a la pura nada. Puro ser y pura nada están en sus extremos. Pero también se piensa en el devenir su unidad fluyente, su relación esencial recíproca, el paso del ser a la nada y de la nada al ser. El ser es inmediatez e, *ipso facto*, pasar a la nada. La nada es, igualmente, pura nada y en seguida pasar al ser. La idea de devenir constituye así la unidad diferenciada, la síntesis en la diferencia de ser y nada (*Werke* 5, 111 s.). Esta unidad diferenciada o determinada es una idea fundamental en toda la *Lógica* y un motivo recurrente. La síntesis de varias determinaciones que se contraponen como independientes consiste por lo general en una determinación inclusiva que las integra como momentos de un todo superior.

Tal unidad es en este caso el devenir, la verdad del ser y de la nada. El devenir es pura inquietud, un continuo nacer y perecer, un constante pasar de la nada al ser y del ser a la nada. Pero el desarrollo lógico no se detiene en este «todo fluye» heraclíteo. El devenir es la desaparición del ser en la nada y de la nada en el ser, pero el devenir es con ello él mismo fugaz. Aquí reside, para Hegel, la razón del tránsito a una nueva determinación del pensar. El devenir, afirma Hegel, encierra en sí mismo una contradicción (*Enciclopedia* § 89). En esta su pureza conceptual, puro devenir, el devenir se revuelve contra sí mismo. La desaparición de la pura nada en el ser es el surgir; la del ser en la nada es el perecer. El devenir es ese tránsito constante, pero al ser tránsito de puro ser y pura nada no tiene nada a lo que aferrarse. Acaba desvelándose como un movimiento banal, tautológico, del ser que es nada a la nada que es ser, y en último término acaban desvaneciéndose los tres: ser, nada y devenir. El devenir es unidad diferenciada de ser y nada, pero su movimiento se torna reflexivo: el

devenir destruye al devenir mismo. Devenir del devenir, cambio del cambio, o pasar del pasar. El resultado de este infinito devenir que se engulle a sí mismo cual agujero negro es para Hegel precisamente su determinación contraria: quietud, estabilidad, fijación. Esta determinación sigue siendo unidad de ser y nada, pero unidad devenida, una unidad simple, tranquila y estable. Este resultado es, según Hegel, el *Dasein*, que puede traducirse como ser-ahí, estar o ente. Este estar o ser-ahí, el ente, es un ser determinado, o si se quiere, una nada que es. Es la unidad estable de ser y nada.

En este punto Hegel aprovecha para aclarar un concepto fundamental de su filosofía, a saber, el concepto de *Aufhebung (aufheben)*: en castellano traducido tradicionalmente como superación.[20] El concepto de *Aufhebung* ha tenido una enorme repercusión en la filosofía posterior a Hegel y no es aquí necesario hacerse cargo de sus múltiples interpretaciones y aplicaciones existentes. Nos centraremos más bien en el sentido básico que le da el mismo Hegel. Estrechamente conectado con *Aufhebung* está el concepto de dialéctica, que Hegel también clarifica al comienzo de la *Lógica*, en la cuarta nota correspondiente al devenir. La dialéctica, explica ahí Hegel (*Werke* 5, 111), es el movimiento racional que muestra cómo determinaciones o contenidos en general aparentemente contradictorios fluyen en su desarrollo el uno en el otro —se *in*fluyen en sentido literal—. Cuando este mutuo fluir se desvela, su contradicción queda superada. Cabe señalar que la dialéctica es un momento del método o proceder especulativo que, como tal, ya sabemos, solo se posee al final de la *Lógica*. En lo que se puede adelantar a este respecto, ya hemos hablado en el segundo capítulo del momento dialéctico, y es importante destacar nuevamente la importancia del escepticismo en el modo de proceder lógico y su unidad intrínseca con la dialéctica en un momento genuinamente dialéctico-escéptico.

Volvamos, entonces, a la idea de superación o *Aufhebung*. Toda superación es en Hegel el resultado de una contradicción, como en este caso la contradicción intrínseca al devenir. La contradicción, sin embargo, no desemboca en la nada, igual que el escepticismo tampoco desemboca en la

ignorancia consciente socrática. La contradicción es siempre contradicción de un contenido concreto y consecuencia natural de la finitud y relatividad de este, de su parcialidad. La contradicción muestra así que algo se define por su contrario, que no puede entenderse sin él y elimina la apariencia de suficiencia e independencia de ambos, invitando a concebirlos como momentos de una determinación, lógica en este caso, superior. El desarrollo argumental de ser, nada y devenir es el primer ejemplo de esto. Lo superado no desemboca así en el vacío, sino que adquiere una determinidad como momento de una totalidad y unidad superior. Un pensamiento es analizado en sí y por sí mismo, independientemente de nada más. Su desarrollo lleva, sin embargo, a su otro, a su contrario, y así, ambos pensamientos son al final unificados y superados. Lo superado es aquello que es integrado junto a su contrario como momento de una unidad inclusiva. Así, la superación implica, por un lado, que ambas determinaciones, en cuanto autónomas e independientes, son invalidadas, pues en verdad son momentos de algo superior, pero por eso mismo implica también que ambas determinaciones no desaparecen sin dejar rastro, no son eliminadas, sino que son incorporadas en el siguiente pensamiento.

En alemán, el término *aufheben* recoge ambos significados. *Aufheben* significa *aufbewahren*, (salva)guardar, y también *ungültig machen*, esto es, invalidar, derogar, como en el caso de una ley o la inmunidad de alguien. Una tercera acepción también muy común de *aufheben* es simple y llanamente elevar, *emporheben*, acepción que Hegel no menciona en este punto pero que está también recogida en su uso filosófico del término. Este es el significado básico de la *Aufhebung* hegeliana. A partir de dicho término se pueden seguir distinguiendo matices e interpretaciones, para lo cual existe ya una extensa bibliografía al respecto. Si bien el término alemán *aufheben* tiene la virtud de recoger en sus diversas acepciones esta idea especulativa, Hegel ha de recurrir al latinismo «momento» para expresar igualmente otra idea fundamental: la superación de las determinaciones englobándolas como partes de un todo superior.

Con la superación del devenir se introduce el concepto de ente y se culmina el desarrollo ser – nada – devenir – ente. En su exposición crítica

del inicio de la *Lógica*, Rivera de Rosales problematiza este paso del ser al ente dado por Hegel. Según él, lo que Hegel estaría pensando desde el principio no es el ser en cuanto tal, sino el resto de una total abstracción respecto de todo ente concreto. Ese resto, sin embargo, no es el ser, sino en verdad una suerte de proto-ente, una materia informe e informal, una especie de magma óntico si se quiere, *hypokéimenon* o principio material amorfo, el cual, al adquirir determinidad, esto es límite y forma, deviene ente.[21] Así se explicaría por qué el ser limitado, según Hegel, es ente, a saber, por qué Hegel está concibiendo al ser como una *realitas* indeterminada. Esto supondría, sin embargo, que Hegel pasa por alto la famosa diferencia ontológica planteada por Heidegger,[22] pues esa *realitas* amorfa no es el ser propiamente dicho; y a la sazón, tampoco es igual a la nada.

De esta manera, Hegel no pasaría del ser al ente, sino del proto-ente al ente. Esta es una última interpretación posible del inicio de la *Lógica* que nos propone Rivera de Rosales. El ser del inicio de la *Lógica* sería en verdad el espacio lógico, un espacio vacío, por ello análogo a la nada, que poco a poco va adquiriendo forma y desarrollándose.[23] Con ello, Hegel no habría pensado el ser, sino ya desde el principio el ente o, si se quiere, al comienzo el ámbito puro de lo ente.

Ante ello cabe añadir lo siguiente. Es bien cierto que el ser puro, en cuanto lo más inmediato e indeterminado, tiene él mismo cualidad: precisamente la indeterminación. Siendo cualitativo, el ser es, por consiguiente, ser con cualidad, o sea, ente. Pero de esta manera estamos pensando el ser en retrospectiva, es decir, viéndolo como se ha desvelado al final del proceso. La verdad del ser es el devenir y de este, el ente. Pero eso lo sabemos *a posteriori*. Al comienzo solo se tiene ser, puro ser, sin más. No se presupone el ente ni lo ente ni el ámbito de lo óntico. No se presupone materia alguna. Se piensa el ser y, como hemos visto, en cuanto puro ser se piensa así la nada. El ser pensado con una cualidad es ente. La materia amorfa, el antiguo *hipokéimenon* de los griegos, es ya ente, por supuesto, precisamente porque posee ya una cualidad: la de ser materia amorfa, o contenido caótico esperando una forma, todas estas, en verdad,

determinaciones lógicas muy posteriores. Al comienzo solo se tiene ser, sin mayor determinación. La diferencia ontológica, por ende, diferencia entre ser y ente, sí es pensada por Hegel, a saber, mediante las ideas de nada y devenir.

El ente, lo finito y lo infinito

Con el ser-ahí o ente *(Dasein)* se entra de lleno en la esfera de la cualidad, si bien, visto de manera retrospectiva, se estaba ya desde el inicio dentro de ella, pues el ser puro, como ya hemos constatado, posee también cualidad. A la esfera de la cualidad le siguen la de la cantidad y, por último, la de la medida, completando así la doctrina del ser. Los conceptos fundamentales de esta esfera son el mismo concepto de cualidad, la realidad, algo y lo otro, los dos tipos de infinitud cualitativa y el para-sí. Estas son las ideas fundamentales que nos sirven para estructurar el extenso material que presenta Hegel y nos dan una visión de conjunto.

El ente es la yuxtaposición de ser y nada: un ser determinado, negado. Con afán de simplificar no distinguiremos entre ser-ahí o estar *(Dasein)* y ente propiamente dicho *(Seiendes)*, distinción que, siguiendo a Hegel estrictamente, hay que hacer. El estar o ser-ahí es un ser determinado, un *Dasein*. El ente, sin embargo, es un desarrollo del *Dasein*, no es el ser simplemente negado, sino la negación de la negación, esto es, nuevamente afirmación del ser, pero de un ser ya mediado por la negación: *Seiendes*, a saber, lo que es, ente en sentido estricto.

El estar y su desarrollo, el ente, son el resultado del devenir, pero el devenir es un pensamiento que se consume en sí mismo. En la idea de ente ha desaparecido por ello el devenir. El ente no se presenta como el resultado del devenir, sino como un mero ser-ahí, como algo dado, inmediato, indiferente a todo lo demás. La relación entre ser y ente no es una relación de género a ejemplar singular, ni tampoco una relación entre género y especie. El ente no es un tipo de ser; tampoco es un ejemplar o un caso concreto del ser como género supremo, pues el ser no es ningún género. El ente es más bien unidad de ser y nada, ser determinado, limitado, diríamos

en castellano: *un* ser. Esta determinidad que caracteriza al ente no lo define, sin embargo, como si el ente se definiese por género, el ser, y diferencia específica, la determinidad. La determinidad no es una especie del ser, sino la unidad entre ser y nada, y el ente, por consiguiente, se identifica con su determinidad. Estamos ante una determinidad óntica, una determinidad que agota lo determinado, el ente mismo y se identifica con él. Esta determinidad que se identifica con el ente y tiene un carácter de inmediatez es lo que Hegel llama *cualidad*. La cualidad *(qualitas)* es lo que es el ente, su *qualis*, o dicho de otro modo, el ente es ente con base en su cualidad, y en la medida en que pierde su cualidad, deja de ser él mismo. A diferencia de ella, la cantidad será una determinidad externa al ente. La cualidad, por el contrario, le es inherente: es lo que es. En cuanto ser cualitativo, esto es, inmediato pero, ya sí, determinado, concreto, el ente es una *realidad*. La realidad es la mera presencia inmediata del ente, un ser concreto. La característica definitoria de la realidad es así su afirmatividad o positividad: lo real es lo dado, un ser determinado pero inmediato, un ser-ahí, es decir, algo que simple y llanamente está o se da, indiferente y sin más relación con otra cosa ni mostrando rastro de génesis alguna. La realidad es así sencillamente *lo que es*, ser cualitativo, determinado, algo. Es el mero lado positivo del ente.

Pero el ente no es solo ser, es también, y en la misma medida, nada. Contiene la negación en sí mismo. La determinación supone así una negación. *Omnis determinatio est negatio* (toda determinación es una negación) es un principio asumido de la filosofía de Spinoza y fundamental en Hegel, aún más en la doctrina del ser. El latín *determinatio* es en alemán tanto *Bestimmtheit* (determinidad) como *Bestimmung* (determinación), y este principio es en Hegel aplicable a ambos conceptos. En este caso, la determinidad del ente, su cualidad, implica asimismo la negación, pero no una negación cualquiera o absoluta, sino *su* negación. El ente es un ser-ahí, una realidad, un *algo*, pero también su negación, esto es, lo *otro,* pues si no, no sería ente, es decir, no sería algo determinado y, por eso mismo, negado.

El algo es el ente pensado como sencillo e idéntico a sí mismo. Con ello está dado exclusivamente el momento del ser, pura afirmación. El momento

negativo de la nada en cambio no está presente en el algo mismo, sino fuera de él, en el otro. Lo otro es también un algo, un ente sencillo e idéntico, y su momento negativo se presenta en principio también como externo: como otro. La diferencia no reside de manera interna en ninguno de los dos, por lo que algo y otro son de primeras realidades irrelevantes entre sí. Cuando la determinidad propia de algo, su momento negativo, no está presente de manera inmediata en él, sino que algo es de primeras pura afirmación de un ente sencillo e idéntico, esta su determinidad intrínseca, pero ensí, se denomina su *determinación*: aquello que algo es en sí pero que necesita de un desarrollo para quedar completamente mostrado. Algo cumple así su determinación cuando la hace determinidad y la muestra, cuando la determinidad que adquiere en su desarrollo conceptual es fiel a su ser en sí.

El algo conlleva negación, determinidad, esto es, no-ser, y se define esencialmente por su no-ser, o sea, por lo otro. Algo implica por tanto un límite, a partir del cual se tiene ya otra cosa. Algo y otro son así finitos cualitativamente y la finitud es su determinación propia. Algo es solamente él mismo dentro de sus límites y gracias a ellos. Pero su límite se lo da precisamente lo otro, así que algo y otro en verdad no se definen por sí mismos, sino respectivamente. Su sencillez e identidad iniciales son en realidad mediación y relación con lo otro. Algo es, por consiguiente, tanto en sí mismo como con relación a otro: ser en sí y ser para otro.

Por límite no nos referimos aquí a una frontera cuantitativa, como normalmente lo entendemos, es decir, a la frontera entre dos áreas espaciales diferentes o entre dos períodos distintos. En esos casos hablamos de límite cuantitativo. Aquí estamos, sin embargo, todavía en el ámbito de la cualidad y hablamos de límite cualitativo, que consiste en la cualidad misma de algo, aquello que hace a ese algo ser él mismo y no otra cosa. Ser agua, por ejemplo, implica no ser tierra o fuego, igual que ser rojo implica no ser verde o azul. Algo se define cualitativamente por lo que es y por lo que no es, y eso que no es, es su otro. Lo otro es la negación de algo, pero ese otro no es en verdad meramente extrínseco al algo, sino que este se define por aquel. Algo en cuanto es algo, es decir, concreto y definido, es por ello lo otro de sí mismo. Ahí reside su finitud cualitativa, esto es, su

verdadera determinación.

Es, ya en este punto, en la dialéctica de algo y otro donde se manifiesta claramente lo específico de la doctrina del ser respecto a las doctrinas de la esencia y el concepto. Todas las determinaciones de la lógica del ser se presentan siempre como aisladas, autosuficientes, independientes unas de otras, aunque en verdad, como acabamos de ver nuevamente, se implican entre sí. De esta manera, algo y otro aparecen como aislados el uno del otro: algo es algo, sencillo, sin más rastro de otra cosa. Lo otro parece ser al principio un mero añadido. Lo otro también es algo, y solo parece ser otro en la medida en que entra en una comparación planteada desde fuera. La lógica del ser pasa así de unas determinaciones a otras, transita, traspasa fronteras cualitativas y, como veremos más adelante, cuantitativas. El avance lógico es fundamentalmente *pasar (übergehen)* de un pensamiento al siguiente.

A diferencia de esto, las determinaciones de la lógica de la esencia se presentan inmediatamente como pares inseparables: fundamento y consecuencia, esencia y fenómeno, interior y exterior, causa y efecto, etc. Las determinaciones de la esencia, dice Hegel, parecen las unas en las otras *(scheinen ineinander)*. Por último, lo esencial de las determinaciones del concepto será que todas ellas contienen ya la totalidad del concepto, de manera que el avance propio del concepto es el *desarrollo (Entwicklung)* terminológicamente en sentido estricto: un desplegar sus determinaciones en el curso del cual el concepto no encuentra nada nuevo, sino que constantemente se confronta consigo mismo.

Pero volvamos a la lógica del ser. La finitud, decíamos, es la determinación propia de algo y otro, por ende, del ente mismo. La cualidad de algo consiste en su límite, en ser la negación de lo otro. Algo es algo precisamente gracias a su límite, pero su limitación encierra una contradicción en ciernes: en el límite se piensa algo y lo otro, el ser y el no ser de algo a la vez. Esta contradicción impulsa la idea de algo a su contrario: el algo pasa al otro y el otro al algo. Su ensí lo lleva a su exterior, a su otro, porque no se define más que por lo otro. Lo finito es, pero su ser es su propia negación, avanza hacia lo otro y en eso consiste su cualidad.

Lo finito deviene por definición lo otro de sí mismo: su ser consiste en tener fin, y su contradicción interna lleva a su perecer. «El ser de las cosas finitas es tal que tiene el germen de su perecimiento dentro de sí; la hora de su nacimiento es la hora de su muerte» (*Werke* 5, 140).

Lo finito posee esencialmente un final: perece. Contiene el no-ser dentro de sí y es la contradicción encarnada. El ente es la contradicción que está siendo. Pero el no-ser de este algo no es la nada vacía, sino un otro, es decir, otra cosa finita. Ese otro conlleva un límite cualitativo del algo, pero representa además su constricción, su limitación *(Schranke)*. En efecto, otro limita a algo, pero lógicamente algo se define gracias a su otro, por tanto, transgrede conceptualmente su propio límite. La limitación es un límite puesto para ser transgredido. Para la planta, el hecho de estar siempre en el mismo sitio no es una limitación, pero para el ser humano sí, porque tener que permanecer en el mismo sitio significa para él no poder moverse. Lo finito, decimos, no tiene solamente límite, sino también limitación, y su determinación consiste en deber ser otro, en traspasar esa limitación y devenir otro. Aquí, como en general para Hegel, la limitación implica el deber ser más allá de ella, y el deber ser significa a su vez siempre limitación, esto es, no poder ser.

A partir de esta dialéctica de algo y lo otro así como de limitación y deber ser se introduce el concepto de infinito. Algo se define por un otro, y este otro es a su vez un algo que se define por otro. Algo y otro son ambos finitos, y lo finito se define, nuevamente, por lo que no es finito. El infinito es, primeramente, puramente negativo: es la negación de lo finito. Lo infinito es así lo otro de lo finito, lo que no es finito. Pero como esta determinación negativa deja ya entrever, el infinito así pensado es cualitativamente tan finito como lo finito mismo. Esta infinitud debe superar lo finito, pero produce nuevamente lo mismo, de tal manera que estamos ante un progreso infinito de repetición de lo finito.

Sin embargo, en este infinito finito se encuentra el camino para pensar la verdadera infinitud. Lo finito y lo infinito se definen, como vemos, mutuamente. En cada uno reside la determinidad del otro. Por eso no se

puede entender el uno sin el otro. Pensar lo finito implica pensar lo infinito, igual que lo infinito, naturalmente, no puede concebirse sin lo finito. No estamos ante dos ideas separadas, sino ante momentos de la misma unidad, y lo propio entonces será pensar esa unidad con una nueva idea. En verdad, estamos cualitativamente ante dos finitos, como apuntábamos. El infinito, contrapuesto a lo finito, o sea, entendido como lo no-finito, es él mismo cualitativamente finito. El verdadero infinito, por tanto, tendrá que integrar lo finito dentro de sí mismo.

Lo finito es esencialmente salir de sí hacia lo infinito. Lo infinito es a su vez ese mismo desbordarse de lo finito. En ambos está presente la misma idea: la negación de la negación, esto es, la afirmación, pero no inmediata, sino mediada, a saber, la relación consigo mismo, reflexiva, pero como vuelta a sí desde lo otro (*Werke* 5, 160). Es decir, en la medida en que lo infinito es en verdad no-finito y por ello él mismo finito, o sea, un infinito finito, se ha vuelto nuevamente al punto de partida. Se partió de lo finito y se dedujo de él lo infinito como su determinidad, pero lo infinito resulta ser nuevamente finito. Lo finito se reencuentra a sí mismo, de esta manera, a través de lo otro. O al revés: la verdad de lo finito es lo infinito, pero lo infinito solo puede pensarse como volviendo a través de lo finito a sí. En verdad, lo que estamos pensando es el proceso eterno de mediación mutua de lo finito y lo finito-infinito. Esto es lo que Hegel llama el verdadero infinito: el proceso mediante el cual lo infinito se determina, esto es, se hace finito, se contrapone a sí mismo y se relaciona así consigo mismo, superando su propia finitud y volviendo a sí. Si la imagen del falso infinito o infinito negativo es la línea recta, la del verdadero infinito es por tanto el círculo (*Werke* 5, 164). Este verdadero infinito es un concepto central en Hegel, pues es un elemento central del idealismo. El idealismo de Hegel consiste en la intelección de que lo finito no tiene verdad alguna (*Werke* 5, 172). Pero esto no significa la mera negación de lo finito y la entrega a una mística vacía, que pretende vislumbrar algo en lo que en verdad no hay más que la indeterminación de aquel falso infinito. El idealismo, por el contrario, integra lo finito como un momento del verdadero infinito. El verdadero infinito es el proceso de salir de sí, determinarse, darse un ser-ahí

y volver a sí mismo. Esto lo veremos con más detalle en el concepto de «concepto».

Ser para sí y átomo

El ser para sí es la culminación de la cualidad. Se trata de la relación negativa hacia uno mismo. Es la combinación de los dos grandes momentos de la cualidad: inmediatez, esto es, afirmación, autosuficiencia, relación con uno mismo; y determinidad, negación, definición, límite. El ser para sí es de esta manera la relación consigo mismo a través de lo otro. Esta identificación por contraposición, es decir, con base en negar lo otro, fundamenta el concepto de unidad: el uno, también llamado en la tradición filosófica átomo. El uno o átomo basa su identidad precisamente en excluir todo lo demás. Es un concepto que tiene, como en general todos los conceptos de la *Lógica*, muchas aplicaciones tanto en el sentido común como en las más diversas ciencias, por ejemplo en la psicología, como es evidente, pero también en la ciencia política, donde existen teorías y escuelas que afirman que la identidad y unidad de grupos sociales o naciones se basa precisamente en la definición a partir de lo otro, por exclusión. Pensar lo uno significa pensar los otros unos que este excluye y mediante los cuales afianza su identidad.

La cantidad

La introducción de la idea de uno o átomo, y por consiguiente de los demás átomos, implica la entrada en una esfera nueva dentro de la doctrina del ser: la cantidad. La cantidad es un ente al cual su determinidad le resulta irrelevante. Posee un límite, pero su límite no es límite en sentido estricto, ya que en su cambio, esto es, al traspasar su límite y devenir lo otro, este ente sigue siendo él mismo. Así, al hilo del ejemplo que pone Hegel, un campo de una hectárea sigue siendo un campo aunque sus límites se modifiquen y su extensión se duplique. Un kilo de arroz, igualmente, sigue siendo arroz aunque se le añada un kilo más. La cantidad es así una

determinidad extrínseca del ser, e implica por tanto la indiferencia ante su cambio: la cosa en cuestión sigue siendo la misma, ya tenga tal o cual cantidad.

Dado que en castellano la palabra cantidad designa tanto esta determinación genérica *(Quantität)* como una cantidad concreta *(Größe)*, podemos hablar también de magnitud y cantidad, respectivamente. Dentro de la cantidad en general o magnitud, Hegel estudia los conceptos de continuidad y discontinuidad, importantísimos en el análisis matemático. Asimismo, discute la segunda antinomia planteada por Kant en la *Crítica de la razón pura*, que contrapone precisamente un mundo continuo en el que no hay unidades últimas e indivisibles, a un mundo discreto compuesto por átomos (*Crítica de la razón pura* B 462, 463 / A 434, 435). Esta antinomia kantiana se basa, para Hegel, en la afirmación por separado de continuidad y discontinuidad, los dos momentos de la magnitud. En verdad, ambos momentos son inseparables, se implican mutuamente. En la continuidad reside la discontinuidad y con ella el atomismo, precisamente porque la continuidad implica siempre la divisibilidad del todo continuo, esto es, su partición en unidades menores. La discontinuidad, es decir, la propiedad de estar dividido en varias partes atómicas, implica a su vez la continuidad, porque como simples unidades todos los átomos son iguales entre sí y, con ello, continuos (*Werke* 5, 225). La verdad, nuevamente, reside en la síntesis de ambos momentos.

A este análisis de la magnitud o cantidad en general, que nosotros aquí no profundizamos más, le sigue el desarrollo lógico de la noción de cantidad concreta o cuanto, es decir, una cantidad determinada, limitada. El cuanto es como el ser-ahí de la magnitud, una magnitud determinada. Cada cuanto concreto forma una unidad diferente de las demás, y en su concepto más acabado el cuanto es el número, es decir, una unidad que se define por la exclusión e implica, por ende, también posición de todos los demás números. El número es por ello una unidad discreta, pero que contiene otros números dentro de sí, pues todo número es a la vez cantidad. El número es así la unión de unidad y cantidad. El número es, más concretamente, un cuanto extensivo al que hay que añadir el concepto de cuanto intensivo o

grado.

Por último, el concepto de cantidad o cuanto lleva, igual que en el caso de la cualidad, al concepto de infinito, en este caso al concepto de un progreso o regreso infinito de lo cuantitativo. Se trata ahora de lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño. El cuanto, como cantidad determinada, implica, al igual que el algo, la tendencia a salirse fuera de sí tanto en un progreso como en un regreso al infinito. Este infinito cuantitativo, como ocurría con el cualitativo, es un falso infinito, un infinito finito. En la progresión infinita, a un número dado siempre lo supera no lo infinito sino otro número. En la regresión infinita ocurre de manera análoga, pero con símbolo negativo. Entre dos números dados está el infinito, pero en el sentido de una infinita serie de números. Es decir, la infinitud cuantitativa consiste precisamente en eso, en que para todo número dado siempre hay uno mayor y uno menor, y entre dos números cualesquiera siempre hay otro. Como se ve claramente, el número se determina y define por el número, y con ello se llega a la relación de la magnitud consigo misma: los conceptos de exponente y potencia.

La medida

La tercera esfera de la lógica del ser, producto de la combinación de las ideas de cualidad y cantidad, es la medida. La medida puede definirse como una cantidad cualitativa. Se trata de una unidad óntica de cantidad y cualidad y por ello una unidad inmediata de ambas. Esto significa que estos dos momentos que componen la medida, cantidad y cualidad, son separables solo en sí, y se presentan en la medida pensados en un ente. La medida es así una cantidad cualitativa o una cualidad cuantificada.

La medida es, primeramente, un ser-ahí con significado cuantitativo, es decir, un cuanto que tiene un significado cualitativo, por ejemplo, el kilo como una cantidad cuya cualidad es el peso y es la regla del peso, o el minuto como un cuanto de tiempo, el metro respecto al espacio y así sucesivamente. Desde el punto de vista cuantitativo, la medida tiene infinitas unidades: un gramo, un kilo, una tonelada…; una milésima, un

segundo, un minuto, una hora, un día…; la idea de medida conlleva así la idea de lo desmesurado. Lo desmesurado es en efecto la negatividad de la medida, su más allá definitorio. Aquí se sitúa la fundamentación lógica de que los cambios cuantitativos puedan tornarse cualitativos. El ejemplo clásico son los puntos de congelación y ebullición del agua. El grado Celsius es una medida que unifica cantidad y cualidad, a saber, temperatura. A partir de cero grados y de noventa y ocho coma ocho grados, respectivamente, el cambio cuantitativo implica un cambio cualitativo entre los estados sólido, líquido y gaseoso del agua. La paradoja sorites hace hincapié igualmente en este paso de lo cuantitativo a lo cualitativo, de manera que a partir de un determinado número de granos de arena se tiene un montón. Más allá de una determinada medida se tiene un cambio cualitativo. Otro ejemplo que pone el mismo Hegel proviene del ámbito de la eticidad: la constitución de la por aquel entonces ciudad-Estado de Hamburgo puede ser adecuada, pero si se aplicara a un país de mayores dimensiones, sería una catástrofe (*Vorlesungen über die Logik* de 1831, 133).

La cualidad, por ende, ha pasado a la cantidad y la cantidad ha pasado a la cualidad. A partir de lo desmesurado se alcanza la última determinación de la medida y también de toda la lógica del ser: la indiferencia absoluta. En ella se encuentran todas las determinaciones del ser superadas, es decir, también contenidas, y la indiferencia absoluta es de esta manera el fundamento basal de todas ellas. Con la indiferencia absoluta, la lógica del ser regresa a su inicio, a aquel ser, puro ser, sin mayor determinación. Pero la indeterminación es ahora, al final del desarrollo del ser, resultado, producto de una mediación y por ello la indeterminación que constituye la determinidad de la indiferencia absoluta contradice abiertamente su determinación en sí, a saber, la mediación a través del resto de determinaciones del ser. La indiferencia absoluta es así una infinita relación negativa consigo misma, la pura repulsión de sí misma.

El ser, volviendo de esta manera a sí mismo, ha demostrado ser su propia presuposición y su propia mediación. La inmediatez e indiferencia del ser es en verdad mediación consigo mismo. El resultado es que la sencillez del

ser es producto de su propia superación. El ser pone al ser o se presupone. Esta idea de que detrás de la inmediatez del ser hay otro ser funda la esfera de la esencia. El ser es apariencia.

La esfera del ser es el ámbito de lo inmediato, lo dado, la esfera de lo que hay. Pero resulta que detrás de lo que hay, de lo dado de manera simple e inmediata, hay otra cosa. Lo dado es fachada, y destruyéndola se revela la verdad. Esto no es en realidad un descubrimiento del saber filosófico, sino, dentro de la lógica especulativa, la lógica misma del ser. El ser, como hemos visto, en su desarrollo se presupone, de manera que detrás del ser dado hay otro ser: el ser esencial. En alemán esencia significa *Wesen*, y Hegel vincula la palabra *Wesen* con el participio perfecto del verbo *sein* (ser), a saber, *gewesen*. La lengua alemana, indica entonces Hegel, se hace ya cargo de la conexión entre ser y esencia. La esencia *(Wesen)* es el ser pasado, el ser que ha sido, incluso podríamos decir el ser desarrollado. Y en efecto, en la *Lógica* la esencia es el producto del desarrollo hasta las últimas consecuencias de la lógica del ser. Si nosotros ahora avanzamos del ser *(Sein)* a la esencia (*Wesen* o en la resignificación hegeliana, *was gewesen ist*), entonces estamos trayendo algo pasado a la memoria, recordando. He aquí una nueva sugerencia lingüística. Pues recordar, en alemán, significa *(sich) erinnern*. *Erinnern* y su acto, *Erinnerung*, en castellano memoria, los interpreta Hegel literalmente como avanzar hacia el interior, interiorizar *(er-innern)*. Así, avanzar del ser a la esencia es adentrarse en el interior del ser mismo (*Werke* 6, 13). En la lengua alemana encuentra Hegel, como en otras ocasiones, reflejadas importantes verdades filosóficas.

La ciencia lógica no se planta en el ser, puro ser, ni en la diversidad de los entes, sino que avanza hasta la reflexión misma del ser, su desdoblamiento. El ser se pone y presupone, y este ser presupuesto es la esencia, el ser verdadero, o también, la verdad del ser. Siendo la negación de la totalidad de la esfera del ser, la verdad que se esconde detrás de la diversidad de lo ente, de toda cualidad y cantidad y de toda determinidad óntica, la esencia es de entrada una idea totalmente vacía e indeterminada. Es en verdad la vuelta del ser a sí mismo, por tanto la vuelta a la indeterminación absoluta, o la indiferencia absoluta, la última determinación del ser.

Sin embargo, esta indeterminación no dura mucho. Pues la esencia unifica dos momentos fundamentales del ser: el ser en sí y el ser para sí. La esencia es ser en y para sí, de manera que en la idea de esencia están contenidas tanto la inmediatez como la relación con lo otro. En ella se piensa por fin en su verdad la relación óntica característica entre algo y otro: que el algo se relaciona con su otro no de manera extrínseca, sino precisamente porque su identidad consiste en una relación negativa y reflexiva. En la lógica de la esencia se piensa este resultado, o sea, se tematiza esta relación entre extremos, de manera que la evolución de las determinaciones de la doctrina de la esencia no es, como en el ser, un pasar de una cosa a otra distinta, sino la reflexión de una determinación en su correspondiente o de esta en aquella. Se piensa así la unidad entre ser en sí y ser para sí como la unidad de los términos precisamente con base en su relación mutua. Por eso la esencia no puede quedarse en su indeterminación, porque la esencia no es solo el verdadero ser, sino ella y su otro, más concretamente, la relación reflexiva entre ambos: la esencia tematiza ser y esencia, o en verdad, ya propiamente dicho, apariencia y esencia. Esta relación irá evolucionando a lo largo de la doctrina de la esencia desde su idea más primitiva, como la oposición entre lo esencial y lo inesencial, hasta su formulación más acabada entre el ser en y para sí y el ser puesto, con la que se cierra esta esfera y se da paso a la doctrina del concepto.

La esencia tematiza así la relación consigo misma a través de lo otro. La esencia ya no es el mero ser, sino el ser mediado por la negatividad, de manera que su identidad, es decir, su autorreferencia, procede exactamente de su relación con lo otro. El mero ser ha sido así superado y se desvela como apariencia. Lo que aparece y parece, sin embargo, no es, y detrás de ello se encuentra la esencia. El punto de vista de la esencia es así el punto de vista de la reflexión, pues la reflexión es precisamente reflejo, esto es, relación consigo mismo a través de lo otro. Mi reflejo en el espejo es lo dado e inmediato. Parece lo verdadero, el ser, pero en verdad ese reflejo no soy yo, sino propiamente mi reflexión, mi apariencia, y detrás de esa apariencia estoy yo, la esencia. La lógica de la esencia investiga precisamente esta reflexión, esta relación entre esencia y apariencia, esta

referencia a uno mismo a través de lo otro. Y a su vez, el punto de vista de la reflexión se encuadra en el punto de vista de la esencia.

La ciencia hace un amplio uso de las determinaciones de la esencia, pues la ciencia pretende precisamente conocer la verdad de las cosas más allá de su aspecto fenoménico. Cuando se entiende la filosofía como el conocimiento de las esencialidades de las cosas o del mundo, también se adopta la perspectiva de la esencia como una perspectiva absoluta. Mediante esta absolutización de «lo esencial» se tiende a pensar la verdad como aquello que se esconde tras las apariencias. La lógica especulativa, sin embargo, muestra cómo esta perspectiva es un momento del pensar que no puede ser desgarrado de las esferas del ser y del concepto. Quedarse en el ser es asumir ingenuamente lo dado; aferrarse a la esencia es perderse en el vacío en sí de las cosas. La verdad filosófica se encuentra, para Hegel, propiamente en la doctrina del concepto.

La doctrina de la esencia no se limita, sin embargo, a dilucidar la verdad interior y esencial del ser, sino que, propiamente, tematiza la mutua definición y determinación entre esencia y apariencia, interior y exterior, lo en sí y lo fenoménico, etc. La esencia es por ello, en el fondo, la esfera de la contradicción puesta, es decir, de la contradicción sentada y abiertamente planteada (*Enciclopedia* § 114). En la lógica del ser la contradicción, inherente ya desde el comienzo a todas las determinaciones, se presentaba como una contraposición entre cosas diferentes: ser y nada, surgir y perecer, algo y otro, finito e infinito, cualidad y cantidad, etc. En la lógica de la esencia la contradicción se plantea abiertamente, pues las determinaciones son ahora relativas las unas a las otras. Lo que antes eran ser y nada son exactamente ahora (y no antes) lo positivo y lo negativo, de manera que ambas determinaciones contienen ya la referencia directa a su contraria. El devenir será ahora la contradicción misma, o pensado más a fondo, el fundamento. Del devenir se derivaba, en la lógica del ser, el ser-ahí, o pensado más concretamente, el ente, pero eso sí, sin que ni en la idea de ser-ahí ni en la idea de ente quedase ni rastro de la idea de devenir. Ahora el fundamento es fundamento *de algo*, y ese algo fundamentado es una cosa *(Sache)* o una existencia *(Existenz)*, que a su vez hace referencia directa al

fundamento o a una esencia. En general, cada determinación de la esencia refleja en sí misma ya su contraria, y por eso supone una contradicción más o menos manifiesta.

Esencia y apariencia

La esencia podría entenderse, primeramente, como el ser esencial. La oposición entre ser y esencia es así la oposición entre lo inesencial y lo esencial. Pasamos de lo meramente dado, podríamos decir, a conocer el verdadero ser, el ser esencial, frente a todo aquello que es accesorio e inesencial. Nótese que así estamos viendo la esencia como una determinidad más del ser, una simple negación del mismo que lo delimita. Lo esencial es precisamente un ser esencial, frente a otro que sería inesencial. Ambos, ser esencial y ser inesencial, son seres determinados, es decir, ser-ahí, de manera que la esencia entendida como lo esencial no es más que un ser concreto que se contrapone a otro ser, este último determinado como inesencial. Se caería así, en verdad, nuevamente en la lógica del ser.

Sin embargo, esta es una concepción muy simplificada de la esencia. Pues la esencia constituye propiamente la negación absoluta de toda la esfera del ser. No es que en la esencia pensemos el ser de otra manera, determinado como lo esencial frente a lo que no es esencial, sino que la esencia es en sentido estricto la negación tanto del puro e indeterminado ser como de todo ente y ser determinado. La esencia es la superación del ser y supone su declaración de nulidad. El ser, al nivel de la lógica de la esencia, se ha degradado a mera apariencia. Y apariencia es lo único que queda de él.

La entidad de la apariencia reside en la esencia. La apariencia es en sí misma nula, y todo su ser le viene dado; en efecto, ella consiste precisamente en ser apariencia, o sea, ser el no-ser de la esencia. La apariencia es lo negativo declarado como negativo, lo nulo, lo que no es la esencia verdadera. La apariencia es por tanto dependiente ontológicamente de la esencia. Lo único que le queda como propio es su condición de inmediatez, pues en eso consiste la apariencia, en parecer. Sin embargo, no

se trata ya de la ingenua inmediatez del ser, es decir, de «lo dado» o «lo que hay», sino de una inmediatez reflejada, sabida ya como algo falso.

En verdad, ni siquiera la inmediatez le da un *status* propio a la apariencia. Pues la apariencia es precisamente la inmediatez de la esencia. Es por eso un momento de la esencia. La apariencia es apariencia *de*, y su nulidad es fruto de la naturaleza negativa misma de la esencia. De esta forma, la apariencia es en realidad el ser integrado ahora como un momento del movimiento negativo de la esencia. La esencia engloba a la apariencia como su reflejo, y es este movimiento de reflexión de esencia en apariencia lo fundamental. La apariencia es un momento de la reflexión de la esencia. La reflexión consiste efectivamente en el parecer y aparecer de la esencia dentro de sí misma. La apariencia es, de esta manera, el reflejo de la esencia, y las determinaciones de esta reflexión de la esencia en sí misma son las primeras de la doctrina de la esencia.

Las determinaciones de la reflexión

El concepto de reflexión es muy controvertido dentro del idealismo alemán, sobre todo por la posición crítica que adoptaron ante él tanto Schelling como Hegel. La discusión sobre la reflexión se abre, como no podía ser de otra manera, con la obra de Kant (*Crítica del juicio* B XXV, XXVI / A XXIII, XXIV). En la *Crítica del juicio* Kant define la facultad de juzgar como la capacidad de pensar lo particular en lo universal. Si se parte de lo universal, ya sea una regla, una ley natural o un principio del entendimiento, el paso a lo particular es la determinación del mismo, esto es, la subsunción del caso particular en el concepto o ley universal en cuestión. Este es el modo de juzgar más común. El diagnóstico médico, por ejemplo, subsume un caso particular en una patología. Análogamente, la función del juez en un proceso judicial es esclarecer e identificar los hechos concretos como casos particulares de un tipo jurídico general.

Pero la capacidad de juzgar, dice Kant, puede proceder también a la inversa. En este caso, parte de algo dado, particular, y *busca* un principio o concepto general que lo explique. Mientras que en el caso anterior

hablamos de subsumir, en este caso se trata de reflexionar. Se parte de un particular y se idea un principio o concepto general que lo englobe. Así, mientras en el primer caso la facultad de juzgar hace uso de un principio que le viene dado, normalmente por el entendimiento, en este segundo caso no hay principio universal, y la facultad de juzgar tiene que darse uno ella misma. En la naturaleza, siguiendo la argumentación de Kant, a partir de la enorme diversidad de especies naturales y de leyes particulares observables, suponemos una cierta ordenación de esta diversidad en leyes más generales. Es decir, pensamos la diversidad natural como unificada en un conjunto más reducido de principios y conceptos. Es lo que Kant llama la especificación de las leyes naturales.

La armonía o conveniencia de lo diverso para formar una unidad es la finalidad *(Zweckmäßigkeit)*, y que existe tal finalidad en la naturaleza es un principio que, para Kant, la facultad de juzgar ha de darse a sí misma y suponer necesariamente, si es que ha de pensarse la naturaleza como un sistema. La naturaleza es así representada como si la diversidad de sus leyes y especies hubiese sido ideada y unificada en un todo por un entendimiento supremo. Lo mismo ocurre, siguiendo a Kant, cuando admiramos la perfección de fenómenos naturales, como por ejemplo la estructura del ojo en los animales, y suponemos que ha tenido que ser ideada para ver, es decir, suponemos una representación con base en la cual la diversidad de elementos constitutivos del ojo se ha ordenado con un fin concreto, aunque esto, estrictamente, nunca podamos probarlo, y el concepto de finalidad no sea constitutivo de los objetos, sino solo propio de nuestra facultad de juzgar. La reflexión otorga así, según Kant, principios y conceptos universales que no son constitutivos ni tienen fundamento objetivo: no amplía por tanto nuestro conocimiento. Sin embargo, tiene un fundamento subjetivo, pues sin ellos no podemos pensar la unidad de la naturaleza ni tampoco su belleza.

La mala fama que adquiere posteriormente el concepto de reflexión se debe precisamente a este carácter subjetivo. En su obra del período de Jena *Fe y saber*, el mismo Hegel identificaba la que él llamó filosofía de la reflexión con una posición subjetivista que se pierde en sus propios

enredos. Hegel, y también Schelling, entienden además que la reflexión adopta una perspectiva intelectual tozuda, planteando oposiciones férreas e insalvables sin ser capaz de vislumbrar la unidad que suele estar en el fundamento.

No obstante, más allá de las connotaciones negativas que el concepto de reflexión suscita siempre en Hegel, lo cierto es que, como vemos, la reflexión está integrada en la *Ciencia de la lógica* y pensada precisamente como el movimiento mismo de la esencia. La reflexión es integrada como idea y movimiento lógico, pero no como una facultad de una subjetividad trascendental. En la reflexión, en efecto, se piensa lo particular, lo dado, como un momento de una esencia universal. El ente concreto revela así su verdad: parece ser un ser autosuficiente, pero esto es en verdad pura apariencia. Esta apariencia es destapada en la medida en que se piensa lo dado como un momento de la esencia. Así aparece lo dado como mediado, esto es, como lo que en verdad es, a saber, la apariencia de la esencia y como puesto por ella. Es en la esencia donde reside su verdad.

En la reflexión se piensa por tanto el paso del ser a la esencia y el movimiento mismo de la esencia y su apariencia. El ente, en realidad, es un ser puesto *(Gesetztsein)* por la esencia. Las determinaciones que siguen son determinaciones de ese ser puesto o de esa apariencia, esto es, determinaciones de la reflexión de la esencia en sí misma. Estas determinaciones de la reflexión ya no son como las determinidades del ser, como podía ser la cualidad. Las determinaciones de la reflexión tienen siempre dos caras. Por un lado, son ser puesto, igualdad consigo mismo. Por otro lado, son apariencia, reflexión en sí, de manera que todas las determinaciones de la reflexión contienen la referencia a su determinación contraria y complementaria, esto es, a su ser otro, como escribe Hegel.

Las determinaciones de la reflexión son la identidad, la diferencia, la diversidad, la oposición y, por último, la contradicción. En la lógica de la *Enciclopedia* se suma también el fundamento, mientras que en la *Ciencia de la lógica* a la idea de fundamento le corresponde un capítulo aparte. Sea como fuere, la tesis fundamental que Hegel muestra en sus argumentaciones

se podría denominar la continuidad lógica entre estas determinaciones —como en general en todas las de la *Lógica*—. La identidad implica la diferencia como la nada pensada a su lado. La identidad es, en efecto, lo distinto de lo distinto. La diferencia, pensada como simple y absoluta, contiene a su vez a sí misma y a la identidad como diferentes entre sí. La diferencia es así lo diferente de la identidad. Con ello se pasa a la idea de diversidad.

Lo diverso es la unión de identidad y diferencia: idénticos que difieren unos de otros; cada uno es diferente frente al otro, pero esta diferencia es irrelevante para cada uno de ellos. Desde un punto de vista externo, los componentes de la diversidad son iguales a sí mismos y desiguales entre sí; incluso se pueden comparar unos con otros para sacar semejanzas y diferencias. La comparación es, por lo demás, una idea fundamental en el proceder científico, y disciplinas enteras con importantes resultados aplican esta idea al conocimiento real. Piénsese, por ejemplo, en la lingüística comparada, el derecho comparado o la anatomía comparada. En la metafísica tradicional corresponde a Leibniz la formulación del principio de que no hay dos cosas iguales entre sí (*Monadología*, § 9). Esta proposición es correcta desde el punto de vista hegeliano, pues, en efecto, la identidad lógica conduce a la diferencia y a la diversidad y, por tanto, la identidad de algo implica su desigualdad con todo lo demás. Este principio leibniziano, sin embargo, abstrae precisamente la idea de diferencia de la de identidad, cuando se trataría, precisamente, de captar su conexión interna.

En la diversidad, las cosas son iguales a sí mismas y desiguales entre sí, pero, como decíamos, esta desigualdad es algo que a ellas mismas no atañe. La comparación de lo igual y lo desigual es, sin embargo, nuevamente una reflexión negativa. Esto es así porque igualdad y desigualdad se contienen mutuamente. La igualdad es precisamente la reflexión que compara a través de lo desigual. Lo desigual implica a su vez igualdades desiguales entre sí. O dicho de otro modo: lo igual es tal contra lo desigual, mientras que lo desigual se contrapone a lo igual. La diferencia, con ello, ya no es la mera diversidad irrelevante a sus momentos, sino diferencia determinada, unidad de identidad y diferencia. Lo idéntico se identifica contra lo diferente.

Igualdad y desigualdad se tornan determinaciones contrapuestas, a saber, lo positivo y lo negativo, y la diferencia adopta así la determinación de la oposición. La oposición es diferencia completada, llevada hasta sus últimas consecuencias. En ella se enfrentan dos momentos, lo positivo y lo negativo. Cada uno es esencialmente en oposición al otro, cada uno es él mismo y el otro, cada momento pone al otro en su contra. La identidad respectiva de lo positivo y lo negativo pasa inexorablemente por su contraposición, sin la cual no serían positivo y negativo. Por eso cada uno es asimismo su otro: lo positivo puede tomarse como negativo y lo negativo como positivo. Ambos momentos contienen además no ya a lo otro, sino esencialmente a *su* otro, y lo que está implícito en toda oposición es la pura contradicción. Si los opuestos se excluyen mutuamente es porque su identidad consiste en su propia negación. Si no, no serían opuestos, sino tan solo diversos. Lo positivo es, por ende, positivo y negativo, lo negativo es él mismo y lo positivo. La unidad de identidad y diferencia es así, en último término, la pura contradicción.

Positivo y negativo se contienen mutuamente pero, bien es cierto, como excluidos. La posición de lo positivo es a la vez la exclusión de lo negativo. Sin embargo, al excluir lo negativo, lo positivo deviene él mismo negativo, pues es lo negativo de lo negativo. La afirmación de lo positivo es al mismo tiempo la negación de lo negativo, por lo que sale a relucir que la identidad de lo positivo es ella misma lo negativo. Lo positivo excluye lo negativo, esto es, deviene negativo, y su ponerse es a la vez contraponerse —la contradicción pura—. Lo negativo es a su vez esta contradicción puesta de manera totalmente explícita. Pues lo negativo en la esfera de la esencia no es ya el mero no-ser de la lógica del ser, sino lo negativo en sí mismo, la reflexión en sí de lo desigual. La identidad de lo negativo se dirige contra toda identidad. Lo negativo es idéntico consigo mismo solamente en la medida en que va contra la identidad misma. Su negación no es negación de algo, sino negación pura como reflexión de la esencia y ni siquiera él, lo negativo, escapa a sí mismo. Lo negativo es de esta manera negativo también de lo negativo, exclusión no solo de lo positivo, sino igualmente de sí mismo. Por eso lo negativo es la contradicción manifiesta: porque

tomado en sí mismo excluye su propia identidad, se contradice.

La contradicción reunifica nuevamente las dos caras de la reflexión. La reflexión es reflejo, referencia a uno mismo a través de la referencia a lo otro. La contradicción reúne esos dos elementos: reflexión en sí es reflexión en otro, positivo es negativo y negativo es positivo. La presunta autosuficiencia de ambos momentos se desmorona y es superada en la contradicción. Negativo y positivo parecen afirmarse a sí mismos excluyendo a su otro, pero en esta reflexión excluyente son cada uno producto de su contrario y, en verdad, momentos de una unidad que está más allá de su contraposición. Ya no hay, en sentido estricto, la oposición de elementos diferentes, sino *una* contradicción, esto es, una nueva unidad simple que consiste en excluirse a sí misma. Reaparece así la idea general de la esencia, la sencillez negativa, pero esta vez no ya como la simple negación de la esfera del ser, sino como la mediación de la esencia a través de sí misma.

El fundamento

La esencia muestra de esta manera ser el movimiento de su propia posición. No es el en sí pasivo del ser, sino la contradicción pura, fruto de la cual la esencia se pone a sí misma mediante su propia negación. La esencia se pone positivamente en tanto en cuanto se excluye a sí misma. Este movimiento de la identidad de la esencia que consiste en autoexcluirse y, así, ponerse, y que presenta lo dado como el fruto de la posición de la esencia en la medida en que se niega a sí misma, esta idea es la idea de fundamento. La solución de la contradicción, choque entre positivo y negativo, es su fundamento, la esencia misma, y la concepción de positivo y negativo no como extremos estáticos sino como momentos de la reflexión de la esencia. La reflexión en sí de la esencia es reflexión en otro, de manera que la esencia es, propiamente, fundamento, o más bien, en cuanto movimiento lógico, fundamentación.

La idea de fundamento tiene su generalización en el principio de razón suficiente. Todo lo que existe tiene una razón suficiente, un fundamento que

lo explica, y tal principio significa a la postre la primacía de la esencia sobre el mero ser. Pues el principio de razón suficiente nos dice que no hay que quedarse en lo meramente dado, en lo inmediato, en lo que hay, sino que es preciso ir más allá e investigar su fundamento, allí donde reside su verdad (CL I, 498). Como fundamento, la esencia ha dejado de ser el trasfondo indeterminado de las apariencias. El fundamento fundamenta algo, y en esta idea se recoge el hecho de que la esencia es en verdad dinámica, a saber, la reflexión negativa de sí misma. La esencia no es la verdad oculta y pasiva de lo ente, sino la dinámica de ponerse a sí misma y, así, fundamentar. De esta manera, la esencia, en cuanto fundamento, se pone ahora a sí misma como esencia de lo dado.

La esencia es el fundamento frente a lo dado, que ahora se revela como puesto, es decir, como fundamentado. Pero si el fundamento no es más que la reflexión interna de la esencia, a saber, su repelerse a sí misma, como se ve en la contradicción, entonces fundamento y consecuencia, lo fundamentado, son esencialmente lo mismo, y se distinguen solo por la forma: el substrato esencial e indeterminado, por un lado, y su producto determinado, aquello puesto y fundamentado, por otro. Con ello se pasa en la *Lógica* a tematizar dos grandes determinaciones del pensar: *forma y materia*, y *forma y contenido*.

La *forma* en general se define como una determinidad que no es idéntica con aquello en lo que inhiere. Mientras la cualidad era la determinidad del ser, pero identificada con el ser mismo, la forma por el contrario se adhiere a la esencia pero no se identifica con ella. Más bien la esencia es aquí el fundamento basal *(Grundlage)* e indeterminado de la forma. La esencia, concebida así como fundamento amorfo de la forma, es *materia*, y la forma su determinidad. La materia es así lo otro de la forma, su sustrato. Hasta este punto desarrollada, la reflexión de la esencia en sí misma se desdobla en un sustrato idéntico y amorfo y su determinidad, la forma. La materia es de esta manera lo otro de la forma, lo indeterminado que queda como resto cuando se prescinde de toda forma. Es, simple y llanamente, lo amorfo por excelencia, lo que ni se ve, ni se huele, ni se concibe, pues es la negación de

toda forma concreta: lo más abstracto. Pero la forma presupone una materia a formar. Materia y forma se implican, en verdad, mutuamente, como lo hacían las determinaciones de la reflexión. Bien es cierto que la materia es pasiva, mera indeterminación, mientras que la forma, activa, pura negatividad. Pero ambas se definen en verdad mutuamente. La materia tiene que adoptar una forma, y la forma ha de materializarse (CL I, 504). Ambas determinaciones se superan a sí mismas: rompen su supuesta autosuficiencia y se diluyen en la unidad con su contraria. Son determinaciones finitas, porque se definen por su alteridad. Hay que pensarlas en su unidad. Pues la forma es siempre forma materializada, y la materia siempre materia formada. La unidad de ambas, forma y materia, es para Hegel el *contenido*.

En resumen, vemos que primero se contraponen forma y esencia. La esencia es el en sí, y sus determinaciones formales son fundamento y lo fundamentado, la consecuencia. Posteriormente tenemos forma *versus* materia, pues la forma, al ser determinante, hace de la esencia su materia como aquello consistente en lo que la forma toma cuerpo. Y por último se tiene la unidad de forma y materia en el contenido. Todo contenido posee una forma y una materia, pues el contenido es, en efecto, materia formada. Pero el contenido se contrapone nuevamente a la forma. La forma aparece ahora, sin embargo, como lo inesencial frente al contenido. La forma da igual: lo importante es el contenido. Ahora bien, el contenido es lo que antes era el sustrato indeterminado del fundamento. O dicho de otra manera: el resultado de todo este último movimiento lógico es que ahora la relación de fundamento y consecuencia no se basa en la esencia como un sustrato oscuro, abstracto e indeterminado, del cual fundamento y consecuencia sean determinaciones formales. Ahora esa base esencial indeterminada ha tomado forma y es ya contenido. El fundamento tiene así un contenido, un contenido concreto si se quiere, y con la idea de fundamento ya no se piensa simplemente la reflexión de la esencia consigo misma, es decir, su automediación. Ahora el fundamento es fundamento de algo concreto, y de este fundamento con contenido surge la existencia de una cosa.

A fin de abreviar, no vamos a desarrollar más las distinciones que hace Hegel entre fundamento formal, real y completo. Pues la argumentación seguida por él es similar al desarrollo de la relación de causalidad y a la evolución de sustancia – causalidad – interacción y el salto a la lógica del concepto, todo ello momentos clave en la comprensión de la *Ciencia de la lógica* sobre los cuales nos extenderemos más adelante. Lo mismo vale para las determinaciones de lo incondicionado relativo y absoluto, que siguen un desarrollo similar al de la necesidad relativa y necesidad absoluta, también desmenuzado posteriormente. En este punto nos vamos a permitir, por ello, el mismo salto que el propio Hegel da en la *Enciclopedia* (§§ 122 s.) y pasamos directamente a la idea de existencia y después a la de cosa.

El fundamento unifica las determinaciones de la reflexión. La idea de fundamento —o razón en sentido laxo, como la razón de que algo exista— se deriva de la idea de contradicción. El fundamento es identidad y diferencia: su identidad consiste en salir de sí mismo y fundamentar algo. Pero ese algo no es absolutamente distinto de su fundamento. Si la razón o fundamento es suficiente, entonces la cosa acaece, pero el contenido de cosa y fundamento es esencialmente el mismo. La cosa, dice Hegel, está ya presente en el conjunto total de sus condiciones, de las razones que la traen a la existencia. El fundamento no fundamenta algo distinto y queda impasible, sino que su fundamentación es una suerte de inmolación. Todas y cada una de las condiciones que provocan la cosa confluyen y de ahí *brota* la cosa (CL I, 530 ss.), pero de tal manera que su fundamento o razón suficiente y completa se sacrifica en este movimiento, perece. De ahí surge una existencia, algo nuevamente inmediato, que a primera vista no tiene rastro de mediación, pero que en el fondo, como decimos en castellano, tiene una razón de ser. El fundamento es la mediación, lo característico de la esencia. Pero la mediación ha mostrado su afán de sacrificio: la mediación se supera a sí misma; en cuanto fundamenta, el fundamento desaparece en su consecuencia y lo que queda es nuevamente lo inmediato. Esta inmediatez restaurada en la esfera de la esencia es la existencia.

Existencia y cosa

Con la idea de existencia se entra ya en la segunda parte de la doctrina de la esencia. Si la lógica del ser culmina con que el verdadero ser es esencial, aquel ser detrás de lo inmediato y aparente, la primera parte de la doctrina de la esencia nos enseña que la esencia, a su vez, debe aparecer. *Das Wesen muß erscheinen*, escribe Hegel (*Werke* 6, 124), y esa aparición de la esencia es la existencia. Esta apariencia de la esencia se perfeccionará hasta culminar en la idea de fenómeno, pero por de pronto la existencia es simplemente algo existente, una cosa *(Ding)*.

La existencia es la restitución del ser desde la esencia. Así, la verdad del ser es la existencia. El ser es existencia: todo lo que es, existe (CL I, 536). La palabra existencia *(Existenz)* es un extranjerismo en alemán. Proviene del latín y el significado que le da Hegel entronca totalmente con la etimología latina del término. Existencia proviene del verbo *existere*, que significa emerger, aparecer, presentarse, hacerse visible. Aquí el prefijo *ex* (hacia afuera) es central. La existencia es el emerger del interior de la esencia, y el ser es concebido como existencia porque es el ir hacia afuera de la esencia, la manifestación de la esencia interna. Pero la existencia, con todo, no ha de pensarse como la cara visible de la esencia. Más bien la esencia se ha transformado en existencia, se ha exteriorizado sin dejar nada atrás, nada oculto, pues ya sabemos desde el movimiento de fundamentación que fundamento y fundamentado son lo mismo. La esencia ha transitado a la existencia completamente y por ello la existencia contiene sus dos momentos: inmediatez y ser en sí. Este complejo forma así la idea de *cosa*.

La existencia es un algo existente, pero este algo se diferencia del algo simple de la esfera del ser en que, si bien es un ser inmediato y determinado, el algo existente es el producto de la reflexión de la mediación consigo misma. Como tal surge la idea de cosa, y en la cosa reside la diferencia entre la cosa misma, esto es, la cosa en sí, y su existencia externa, valga la redundancia, esto es, sus propiedades.

La cosa en sí, pensada sin sus propiedades, es la inmediatez esencial, el

ser rehabilitado en la esfera de la esencia. La cosa en sí es la superación de la mediación, y de esta manera la inmediatez que no se relaciona con nada. Su determinidad recae fuera de ella, le es irrelevante. Se trata así solamente de un sustrato opaco, vacío, de manera que toda determinidad le es externa, como puesta desde fuera. La cosa en sí no tiene color, ni sabor, ni aroma. Es pura inmediatez y ensimismamiento, y repele cualquier tipo de mediación y relación. Pero precisamente por eso presupone otras cosas en sí. La cosa en sí es pura identidad consigo misma, negación de todo lo demás, y posición así de otras cosas en sí. Estamos ante un universo de cosas en sí que se repelen mutuamente. Cada una se define gracias a la negación de las demás.

La cosa en sí consiste por ello en relacionarse solipsísticamente consigo misma *negando* todo lo demás. La exterioridad es, por tanto, también un momento necesario de sí misma, y esa exterioridad son sus propiedades. La cosa *tiene* propiedades, pero no se identifica con estas. Si la cualidad del ente se identificaba con su ser mismo, ahora la cosa se retrotrae en sí misma frente a sus propiedades. Tiene sabor, gusto, olor o tacto determinados, que hacen a la cosa distinguible de las demás, pero en esas propiedades no está su *quidditas*. La cosa en sí es el lazo que unifica todas esas propiedades que tiene sin reducirse a ellas. Las propiedades son, bien visto, las distintas formas concretas mediante las cuales la cosa se relaciona con las demás. La cosa tiene tal o cual propiedad puesta en relación con otra cosa de una determinada constitución. Por ejemplo, la luz puede tener la propiedad de calentar un cuerpo, la fruta tiene propiedades nutritivas para el ser humano o el limón es agrio al gusto. Las propiedades de la cosa hacen siempre referencia a otras cosas distintas, fuera de ella misma. La cosa es solamente su fundamento.

La cosa en sí es, como vemos, una abstracción vacía de toda determinación posible. Como muestra Hegel, sin embargo, todas esas determinaciones que de entrada le son externas, porque la cosa en sí no huele ni tiene color, por ejemplo, sino que el sujeto las proyecta en ella, todas esas propiedades le pertenecen en verdad esencialmente, por cuanto la cosa, para referirse a sí misma en su identidad necesita el momento de la exterioridad. Si la filosofía se aferra a la cosa en sí es porque la está

pensando de manera parcial, incompleta. Pensada esta idea con rigor, la cosa en sí implica sus propiedades y se determina gracias a ellas. Ella misma las tiene.

Es más: la cosa, y esta es la siguiente tesis de Hegel, *se reduce en verdad a sus propiedades*. Es sus propiedades y nada más. Mediante sus propiedades, la cosa entra en relación con una infinidad de otras cosas. Volumen, peso, consistencia, color, elasticidad, etc.; mediante sus propiedades las cosas entran en interacción, en causalidad recíproca, se insertan en el mundo con las demás. La cosa deviene así una más, y lo único que hace de ella no una cosa más, sino esta cosa concreta, son sus propiedades. La coseidad como tal se ha degradado a ser una mera identidad indeterminada. La cosa tiene solamente singularidad propia frente a las demás gracias a sus propiedades. La coseidad o esencia de la cosa se traslada así de la cosa misma a sus propiedades. Es gracias a ellas que la cosa es ella misma (CL I, 548). La cosa en sí, todas las cosas en sí, se han vuelto irrelevantes. La vacía y abstracta identidad de la cosa, lo que enlaza todas las propiedades en una cosa, se desintegra. Pues allí no hay verdad alguna. La cosa es esencialmente la composición de sus propiedades. Las propiedades, a su vez, se han independizado de la cosa. No se trata ya de propiedades de algo, como características externas bajo las que se esconde su *quidditas*, sino de sustancias, y la composición de estas sustancias explica la esencia de la cosa misma; ni más, ni menos. Las propiedades son ahora sustancias: colorante, edulcorante, fluorescente, aromatizante, etc. Se trata del gran paso de la química en el análisis de las cosas. Para saber qué es una cosa hay que descomponerla en sus elementos fundamentales. Así, la piedra de granito no es ya solo una cosa con determinadas propiedades, sino que está formada esencialmente por cuarzo, feldespato, plagioclasa y mica. Ahora bien, en el ámbito de lo inorgánico este análisis químico es sin duda acertado. Pero su traslación al ámbito de lo orgánico presenta para Hegel importantes deficiencias, pues lo característico del ser vivo escapa a este análisis en sustancias o materias simples, como también escapa a una analogía mecanicista con una máquina. La vida no se deja comprender a partir de esos parámetros sino, como veremos más adelante, solo gracias al

concepto de concepto.

La cosa, en cualquier caso, es combinación de diversos componentes o sustancias. El paso de la idea de propiedad a la idea de componente o sustancia se produce mediante la emancipación de las propiedades respecto a la cosa. Las propiedades son ahora elementos en sí mismos, algo existente en sí mismo y no solo la determinación externa de una cosa. La cosa se compone de elementos ellos mismos autosuficientes, y esta composición es externa a los elementos mismos. El hidrógeno sigue siendo hidrógeno aunque en vez de combinarse con oxígeno, formando agua, se combine con otros elementos. Lo esencial ahora son los elementos, lo inesencial, por el contrario, es su combinación, pues estos pueden combinarse de muy distintas maneras. Precisamente aquí reside la alteración de la cosa. Dado que la cosa no es más que la suma cuantitativa de diversos elementos, su alteración viene dada cuando se añaden o separan elementos de la composición original. Es lo que se denomina reacción química, el proceso de transformación de unas sustancias en otras mediante el cambio de su estructura y enlaces, ya sea una descomposición, una síntesis o una transformación de otro tipo. Si por ejemplo se suministra calor al carbonato de calcio (compuesto por tres átomos de oxígeno más uno de calcio y otro de carbono), este se descompone en dióxido de calcio y dióxido de carbono, dos cosas diferentes.

La cosa es así perecedera, surge, se altera y se descompone con base en alteraciones de su composición, una composición que es ella misma precaria, que lleva en sí misma el germen de su alteración. La naturaleza de la cosa es precaria. En ella misma anida la contradicción. Su composición con base en sustancias diferentes implica que diferentes materias existen a la vez y en lo mismo. Sustancias que se excluyen unas a otras existen sintetizadas en una misma cosa, y esa contradicción, que Hegel denomina en este punto con el concepto de porosidad, hace que la misma razón de ser de la cosa sea igualmente la razón de su disolución (CL I, 552 s. y *Enciclopedia*, § 130 nota). La cosa es así una existencia que se niega a sí misma, que se anula y se supera, que muestra, en su inmediatez, que su razón de ser está en su composición, en otro, que se muestra así como

siendo puesta, no siendo en sí misma, y que además se descompone. La existencia, en cuanto cosa, ha mostrado tener en su seno la negación de sí misma. La existencia se supera como cosa en sí misma, esto es, se mantiene, pero a la vez se anula a sí misma elevándose a una idea superior. La existencia es la aparición de la esencia, su exteriorización. Pero ahora se le añade el momento de la precariedad, del devenir, de la corrupción —la existencia es inmediatez, pero como cosa muestra su verdadera composición y con ella su negatividad, su ser en otro, el hecho de que su fundamento está en algo otro—. La consistencia de la cosa es su composición y en ella misma reside igualmente su anulación. Estamos ante una nueva idea, una nueva determinación del pensar, más precisa y rica que las de existencia y cosa: la idea de fenómeno (*Enciclopedia* § 130).

Fenómeno y ley

El fenómeno es la aparición o exteriorización de la esencia, pensada precisamente como eso, como exteriorización de la esencia, como un momento de la esencia, como una reflexión. Es decir, el fenómeno es la existencia despojada de su ingenua inmediatez. En la idea de fenómeno está contenida explícitamente la referencia a la esencia. El fenómeno es fenómeno de algo esencial, de algo oculto, más allá, pero verdadero, de algo que lo explica y regula. El fenómeno es solo fenómeno, y ahí reside su naturaleza: precisamente en reflejarse en lo otro, en tener su verdad y su consistencia y sustancialidad en otra cosa, en la esencia, en aquello que lo explica y fundamenta (CL I, 557).

Lo que es, lo ente o lo que existe, parece darse simplemente, ser algo autónomo, autosuficiente, que no necesita de nada. El pensar, sin embargo, lo delata. Lo que se presenta de manera inmediata, como lo que es o lo que hay, sencillamente dado, es en verdad apariencia *(Schein)*, aún más, pensado a fondo, es fenómeno *(Erscheinung)*, es la exteriorización de algo profundo y tiene su razón de ser y su fundamento en otra cosa. Lo inmediato es así fenómeno, y los fenómenos se explican. El fenómeno es, de esta manera, la verdad de lo ente, y con ello se da un gran paso

filosófico. Para la filosofía, lo inmediatamente dado, lo que hay, es fenómeno, y la verdad por tanto reside en otro lugar. La naturaleza del mundo objetivo, de lo dado en conjunto, es ser solo fenoménico, y esta gran verdad y gran paso para la filosofía hay que agradecérsela, según Hegel, a Kant. Es de lamentar, sin embargo, como Hegel repite en otras ocasiones, que Kant tenga una concepción subjetivista de lo fenoménico, presentando la esencia como la cosa en sí, inalcanzable a nuestro conocimiento; como si la diferencia entre fenómeno y esencia fuese cosa de nuestras capacidades cognitivas. Por el contrario, el mundo es solamente fenómeno no por nuestra incapacidad para conocer su esencia, sino porque en sí mismo, en su naturaleza, lo dado e inmediato, lo que hay, tiene su fundamento fuera de sí mismo, en otra cosa, en lo esencial, y es precisamente esta liberación de lo dado, de aquello que se presenta como la verdad sin más, pero en el fondo no lo es, el gran paso y el gran salto de la filosofía idealista.

El fenómeno es algo, una cosa existente, que tiene su consistencia y fundamento en otro. Ese otro es la esencia, y esa esencia que aparece y se hace fenoménica, el ensí del fenómeno, es la ley *(Gesetz)*. La ley es la esencia del fenómeno, aquello que le da su consistencia. Ley y fenómeno tienen el mismo contenido, al igual que anteriormente lo tenían fundamento y consecuencia. Por ejemplo, la ley de la gravedad tiene el mismo contenido que la caída fáctica de una cosa. Pero el fenómeno tiene un contenido extra, que le viene precisamente de ser, además de la exteriorización o aparición de la ley, un acontecimiento existente e inmediato. Ese otro contenido es lo inesencial —por ejemplo, el color de la cosa que cae— y es lo que no se reduce a la ley y por tanto diferencia al fenómeno de esta. La ley no está más allá del fenómeno, sino que está presente en él, pero el fenómeno, por su carácter de ser inmediato, contiene además de lo esencial de la ley un contenido inesencial (CL I, 562 s.).

La totalidad de los fenómenos es el mundo fenoménico —también llamado mundo sensible, si bien el adjetivo sensible hace una referencia al modo de conocimiento que es aquí inapropiada—. El mundo como totalidad de los fenómenos es la totalidad de las cosas o la totalidad de lo que hay, y

este mundo fenoménico adquiere su consistencia y explicación en un conjunto de leyes esenciales. Puesto que todo fenómeno es explicado por una ley, la totalidad de los fenómenos puede ser reducida a su fundamento en una totalidad de leyes que forman a su vez un mundo, el mundo en sí, el mundo esencial fundamento de todos los fenómenos.[24] La verdad de todo lo fenoménico reside así en un imperio de leyes, en la estructura esencial de todo lo existente, aquello que le sirve de fundamento. Ahora bien, hay que observar que esta estructura esencial de todo lo existente o mundo en sí es solamente la esencia de lo que hay, es decir, explica solo lo esencial, pero el mundo fenoménico contiene además un contenido inesencial, un *plus* que no se deja explicar por las leyes fundamentales del universo.

Las leyes son así la esencia de los fenómenos y el mundo en sí la esencia del mundo fenoménico. Pero no lo agotan. En verdad, hay un aspecto fundamental de lo fenoménico que las leyes deben recoger: su negatividad. Los fenómenos consisten precisamente en referirse negativamente a sí mismos, es decir, en cuanto fenómenos, su esencia y verdad, toda su consistencia, reside en algo otro, en algo esencial. Por eso son fenómenos, apariciones de algo esencial y fundamental distinto de ellos. Ser fenómeno consiste fundamentalmente en tener su verdad en lo otro y, si el mundo verdadero, esencial, es de verdad la esencia del mundo fenoménico, entonces debe recoger él también esta negatividad, que es esencial a lo fenoménico. Es decir, el mundo esencial tendrá que tener también su verdad en otra cosa, en un otro esencial, tendrá que relacionarse negativamente consigo mismo si ha de ser la verdad del mundo fenoménico. El mundo en sí tendrá que ser igualmente aparición de lo esencial, tendrá que ser, él también, un mundo fenoménico.

La esencia, dice Hegel, aparece, se hace fenoménica, y el mundo esencial, verdad del mundo fenoménico, es él mismo fenoménico. La ley, como verdad del fenómeno, aparece igualmente y se hace fenoménica, por lo menos para aquel que consigue vislumbrar la verdad detrás de los fenómenos. El fenómeno se retrotrae en algo otro, donde reside su verdad. Pero ese otro, la ley, también deviene fenómeno, también aparece, y con ello la unidad de la ley es también la unidad negativa del fenómeno, que

consiste precisamente en tener su reflexión en algo otro. La ley es, por consiguiente, el fundamento esencial del fenómeno así como su unidad negativa, es decir, la ley es ella misma tanto el fenómeno como lo otro del fenómeno. Ley y fenómeno se implican mutuamente, de tal manera que el fenómeno lleva a la ley y la ley, a su vez, al fenómeno.

El mundo esencial es así el reflejo exacto del mundo fenoménico. Al incorporar la negatividad de lo fenoménico, esto es, su ser fenómeno de algo otro, el mundo esencial se ha convertido en la estructura fundamental de absolutamente todos los fenómenos. Se trata ahora de una totalidad que engloba ya no solo lo esencial del mundo fenoménico, sino también lo inesencial, lo accesorio, lo fortuito, aquello que al principio solo pertenecía al mundo fenoménico como un extra irreductible. Al incorporar la negatividad de lo fenoménico, el mundo esencial se convierte en la totalidad que engloba tanto lo esencial como lo inesencial, hasta la más insignificante partícula del mundo fenoménico. Nada escapa a él ni a sus leyes esenciales. Se llega así a la idea de un mundo verdadero, un mundo en sí, la verdadera totalidad de toda la existencia, tanto de lo esencial como de la multiformidad y variedad de lo inesencial, desde lo más universal y necesario hasta el resto más recóndito e insignificante, verdadera hojarasca irrelevante para la esencia de lo que hay. Todo, absolutamente todo, está englobado en este mundo en y para sí. El mundo escrito en leyes esenciales ofrece así la determinación completa del mundo fenoménico.

Con la idea de mundo se piensa de esta manera la síntesis de la totalidad de los fenómenos, el conjunto de todo lo esencial e inesencial de lo que hay. Pero esta idea, plantea Hegel, contiene una oposición en sí misma. Como síntesis de la totalidad de lo fenoménico, el mundo esencial es él mismo mundo fenoménico. Es por ende tanto él mismo como lo otro de sí mismo. Respecto al contenido, mundo esencial y mundo fenoménico son idénticos. Ambos engloban la total diversidad de los fenómenos.

Respecto a la forma, sin embargo, se tienen dos mundos y no es posible reunificarlos en uno solo. El mundo fenoménico hace referencia a un mundo esencial en el cual reside su verdad. El mundo esencial es el mundo al revés, copia simétrica del primero, pues contiene la misma totalidad de lo

existente. El mundo esencial o en sí es la determinación completa del mundo fenoménico, pero precisamente por ello, por incorporar en sí mismo la negatividad del fenómeno, deviene él también fenoménico, esto es, él mismo es aparición, y su fundamento está en su otro, a saber, en su otro mundo. El mundo fenoménico o aparente hace referencia a un mundo esencial que lo fundamenta en su totalidad, y ese mundo esencial vuelve a ser fenoménico, la copia invertida del primero, y vuelve a tener su verdad en su otro, a saber, en el primer mundo.

Con la idea de mundo intentamos pensar la síntesis de la totalidad de lo existente, la estructura fundamental que determina de manera completa todos los fenómenos. Pero si con rigor ha de ser la verdad de todo lo fenoménico, si de verdad ha de constituir la determinación completa de todo lo existente en su infinita multiplicidad, entonces tendrá que ser una copia perfecta del mundo fenoménico, y tendrá que ser, él mismo, el mundo esencial y verdadero, también fenoménico, también aparente, también la aparición de otra cosa. La totalidad de los fenómenos no se deja pensar en una sola idea de mundo, sino que se escinde constantemente.

La verdadera esencia de todos los fenómenos debe recoger su carácter de fenómenos, es decir, su inmediatez y aparición, por tanto, también su contenido inesencial. Pero si esto es así, entonces la totalidad sintética y esencial de los fenómenos es ella misma mundo fenoménico. La idea de mundo, universo o cosmos, es decir, la síntesis de la totalidad de lo existente, se desdobla y se contradice a sí misma: la pretensión de captar la verdadera esencia de absolutamente todo lo existente lleva nuevamente a la multiplicidad disgregada de lo existente, es decir, al punto de partida. Es lógicamente imposible pensar la totalidad de los fenómenos de forma unitaria. Por eso, la idea de mundo expresa solamente la unidad amorfa de la diversidad de lo existente. El contenido es la totalidad de lo existente, pero este contenido no se deja reducir a una forma unitaria, sino a la oposición de dos mundos, en realidad, a la oposición de dos polos simétricos. «Mundo expresa en general la informe totalidad de la multiplicidad; este mundo, lo mismo en cuanto esencial que en cuanto fenoménico, se ha hundido» (CL I, 571). Lo fenoménico se ha escindido en

dos totalidades del mismo contenido, pero irreductibles a una unidad. Se tiene en verdad la relación entre dos polos que se implican mutuamente, y esa relación en sus distintas fases es lo que toca ahora examinar. Se pasa así a la relación esencial.

La relación esencial

Lo característico de la relación esencial es el hecho de que la independencia y autosuficiencia de cada miembro de la relación consiste en su referencia al otro. La relación esencial desarrolla la contraposición surgida de la dialéctica de los dos mundos, en la cual cada uno es fenómeno del otro y se explica por el otro. Ambos polos son inmediatos, están dados como lo está cualquier fenómeno, pero su identidad interna consiste precisamente en su relación con el otro. De esta manera, la idea de todo es impensable sin la de parte, la idea de fuerza, igualmente impensable sin su externalización; lo interno es igualmente la posición de lo externo; y viceversa, en los tres casos. Cada extremo de la relación aparece, se presenta, se da como independiente, pero en verdad está esencialmente conectado con el contrario. Su aparente independencia es su relación con el otro lado, como ha ocurrido ya con el mundo esencial y el mundo fenoménico. Cada extremo de la relación es así la unidad de sí mismo y de su contrario. Ambos lados son, en el fondo, inseparables, y sin embargo aquí han de ser pensados todavía como relación, esto es, como dos extremos que, aunque abocados el uno al otro, se aferran a su aparente independencia. Es esta apariencia la que irá cayendo poco a poco a la base en pos de la unidad esencial.

La primera fase de la relación esencial es por ello la relación entre todo y parte. Pues ni el todo ni la parte por sí solos parecen necesitar de nada más que de sí mismos. El todo es el todo, autosuficiente. La parte, a su vez, puede considerarse independientemente, disgregada de todo lo demás. Sin embargo, considerado de manera aislada, el todo no es un todo, sino simplemente una unidad o, si se quiere, un ente. Si se piensa bien, la idea de todo en cuanto todo hace inexorablemente referencia a las partes. La parte

es solamente parte y es, en cuanto parte, si se piensa en referencia a un todo. Si el todo es de verdad todo y no otra cosa, entonces consta de partes. Y si la parte es verdaderamente pensada como parte, entonces está englobada en un todo.

Esta mutua interdependencia se hace un poco más explícita en la relación entre fuerza y externalización. La idea de fuerza, proveniente de la física newtoniana, implica ya por definición la idea de externalización. La fuerza se externaliza, y la externalización es a su vez externalización de una fuerza. Todavía pensados como dos momentos diferentes, fuerza y externalización ya no parecen ni siquiera a primera vista poder pensarse el uno sin el otro, como sí es el caso respecto a todo y parte.

No obstante, tanto en el par todo-parte como en el par fuerza-externalización está presente cierta asimetría que, en rigor, es preciso superar. La relación de lo interno y lo externo tiene la virtud de que sus miembros están plenamente al mismo nivel. Por ello esta es la culminación de la idea de relación esencial, la unidad de dos extremos inmediatamente diferentes. Cada lado de la relación está en su independencia tan explícitamente ligado con el otro, que es difícil pensar un tipo de relación que cumpla más idóneamente con esta idea de relación esencial. No es solo que lo interno haga referencia a lo externo, sino que lo interno puede ser, él mismo, externo, y lo externo es, visto desde otro punto de vista, él mismo interno. Lo interno es externo visto desde fuera; lo externo es interno visto desde él mismo: «Cada una de las determinaciones, dentro de su inmediatez, es ya por ello la unidad con su otra; y la transición, por ello, es sencilla y precisamente en la misma medida el retorno a sí ponente de sí» (CL I, 585).

Ambas determinaciones son cada una tanto ella misma como la transición en su contraria. Lo interno es interno y no externo, pero precisamente por ello es igualmente externo y no interno. Lo interno y lo externo son en verdad las caras de una moneda, los lados del mismo plano, de manera que son diferentes, interno y externo, anverso y reverso, pero a la vez indistinguibles; solo son diferentes en la medida en que se toma como referencia un punto de vista externo. Su aparente diferencia se desliza entre

los dedos con solo intentar captarla. El plano, la moneda, la cosa misma es una e idéntica, y lo externo y lo interno son para ella determinaciones externas, distinciones que se hacen desde otro lado. Lo interno debería ser el lado de la esencia, de la reflexión en sí mismo, mientras que lo externo debería ser lo dado, lo inmediato, lo fenoménico. Y sin embargo, ambas determinaciones se invierten *ipso facto* en su contraria. La relación de lo interno y lo externo pone de manifiesto la unidad de ambos extremos sin aun así ser capaz de expresarla.

Vistas ambas determinaciones desde la panorámica general de la *Lógica* y el desarrollo del pensar, lo interno es entonces la totalidad de la esencia, mientras lo externo es la totalidad del ser. Ambas, como se ha mostrado, se implican mutuamente, ambas se truecan la una en la otra, el ser se desarrolla en la esencia, la esencia vuelve a la inmediatez. La relación de lo interno y lo externo es así la culminación de la relación entre ser y esencia, la cumbre de la relación esencial. Ambos, interno y externo, son diferentes y sin embargo ambos truecan en su otro. Se manifiesta así la unidad de interioridad y exterioridad, la unidad originaria de toda la diversidad del ser y toda la esfera de la esencia. Esta unidad, como decimos, se vislumbra en la relación entre interno y externo, pero no se puede pensar con ella precisamente porque se trata de una relación. Ambos polos hacen referencia a su unidad; ser y esencia han alcanzado unificación, esa unificación que ya fracasó con la idea de mundo. La unidad de todo lo real (esfera del ser, de lo dado) y todo lo esencial (esfera de la esencia, de la reflexión, la mediación) es la unidad absoluta y completa, situada más allá incluso de la relación esencial, el fundamento de toda la lógica objetiva: lo absoluto.[25]

Lo absoluto

La esencia es el ser así como el ser es la esencia. A esta unidad absoluta la denomina Hegel realidad efectiva *(Wirklichkeit)*, y la determinación más inmediata de esta unidad es la idea de lo absoluto. Dado que Hegel distingue entre *Realität*, como el conjunto de los entes, idea de la doctrina del ser, y *Wirklichkeit*, como la unidad de inmediatez y mediación y por

ende idea de la doctrina de la esencia, en castellano esta distinción se vierte en los términos de realidad y realidad efectiva. Posteriormente veremos el porqué del adjetivo efectiva. La primera determinidad de la realidad efectiva es lo absoluto. A veces puede encontrarse este término escrito en masculino, o sea, el absoluto o incluso el Absoluto. Pero para ser fieles al neutro del alemán original y por no haber razón para utilizar el masculino, nosotros hablaremos sencillamente de lo absoluto, la idea bajo la cual se piensa la unidad intrínseca de todo lo concreto. Lo absoluto es la identidad que subyace tras lo interno y lo externo y para la cual estas determinaciones son ellas mismas externas. Se trata aquí de la unidad de ser y esencia en su forma más inmediata, por consiguiente, como identidad.

> Lo interno es la esencia, pero como la totalidad, que tiene esencialmente la determinación de estar referida al ser, y de ser inmediatamente ser. Lo externo es el ser, pero con la determinación esencial de estar referido a la reflexión, de ser inmediatamente, en igual medida, identidad con la esencia, una identidad carente de relación. Lo absoluto mismo es la absoluta unidad de ambos. (CL I, 593)

La conseguida unidad de ser y esencia se presenta, en primer lugar, como una identidad absoluta. Lo absoluto es así la identidad de todas las determinaciones del pensar desarrolladas hasta el momento y, en consecuencia, por de pronto, la identidad indeterminada de ser y esencia. Como tal lo absoluto implica la disolución de todas las determinaciones del ser y de la esencia en el magma de su identidad indeterminada. Es el fundamento completo y último de todas ellas, su unidad originaria. La idea de lo absoluto implica así que no hay ninguna oposición ni diferencia absoluta, que todo lo real y lo esencial y toda contradicción posible se retrotrae a la unidad originaria del todo. Lo absoluto es la unidad idéntica omnicomprensiva e indeterminada de todo ser y toda esencia, de todo lo fenoménico y lo esencial o, si se quiere, de todo lo sensible y lo suprasensible, la unidad última y originaria. Lo absoluto unifica todas las determinaciones y anula en su identidad totalizante toda diferencia. En la idea de absoluto, la primacía de la identidad y del todo están llevadas hasta la exacerbación: todo lo concreto y diferente es rebajado a mera apariencia

de la identidad absoluta.

Si decíamos que el contenido de los extremos de la relación esencial era el mismo, la totalidad, pero incapaz de unificarse bajo una forma, ahora la situación ha cambiado a este respecto. Lo absoluto unifica ser y esencia y es, por ende, tanto contenido absoluto como forma absoluta. Vimos que en la dialéctica de los mundos ya se alcanza la totalidad del contenido: el mundo es la totalidad tanto fenoménica como esencial. La forma, sin embargo, entraba en una escisión y contradicción constantes.

Lo absoluto es ahora, además de contenido absoluto, forma absoluta, la unificación de ser y esencia y, como consecuencia de ello, la determinación absoluta de todo contenido posible. Por este motivo, lo absoluto, explica Hegel, es la totalidad cuyos momentos contienen la totalidad misma. Es decir, cualquier determinación o diferenciación ulterior dentro de lo absoluto engloba a todo el contenido y deviene por tanto el todo. Lo absoluto es la forma absoluta y unitaria de todo contenido posible, de manera que cualquier otra forma que se piense, lo interno y lo externo, por ejemplo, o cualquier otra determinación, se desintegra en él. Igualmente es lo absoluto el contenido absoluto, la totalidad comprehensiva de la multiplicidad del ser. Todo contenido posible se refleja en lo absoluto, adquiere en lo absoluto como identidad del todo su verdad holística, y viceversa, toda forma, toda concreción y determinación posibles se desvanecen ante la forma absoluta, la unidad de ser y esencia. Solo hay un contenido: el todo, y solo hay una forma: el uno. Lo absoluto es por tanto el todo-uno, la idea de unificación total de toda forma y todo contenido.

Precisamente por ello es lo absoluto la identidad absoluta. No cabe ulterior diferenciación en él; no cabe describir su división interna, ni observar su devenir, ni comenzar a predicar una serie de determinaciones de él, por ejemplo, infinitud, unidad, necesidad, eternidad, totalidad… Esta manera de proceder, esta dialéctica arbitraria que no hace más que afirmar o negar determinaciones de manera rapsódica, no es propia de lo absoluto. Lo absoluto no se define, ni se argumenta, ni se describe de ninguna manera, pues todo ello implicaría una reflexión, una determinación de lo absoluto. Lo absoluto, sin embargo, es el fundamento y a la vez el abismo de toda

determinación. Es la identidad del todo, y como tal no puede ponerse en relación con otra cosa ni por tanto explicarse en sentido estricto. A la idea de lo absoluto solo le corresponde un revelarse, un mostrar lo que es el absoluto mismo: una exhibición *(Auslegung)*. «Un acto de mostrar aquello que él es» (CL I, 592).

De entrada, la autoexhibición de lo absoluto puede verse como el camino de la *Ciencia de la lógica* recorrido hasta este punto. Las determinaciones del pensar han ido surgiendo sistemáticamente, generándose unas a partir de otras, y han desembocado en lo absoluto como su unidad originaria. Lo absoluto se ha mostrado así, tal y como decíamos antes, como el fundamento, pero también como el abismo de todas las determinaciones lógicas. En su identidad omnicomprensiva las contiene a todas, pero igualmente las disuelve a todas. Lo absoluto se ha mostrado así como el resultado del desarrollo lógico del pensar, más exactamente como una suerte de agujero negro que atrae y engulle a todas las ideas generadas hasta ahora. Por ello, Hegel denomina a esta la exhibición negativa de lo absoluto.

Esta exhibición, no obstante, también tiene una parte positiva. Si lo absoluto se ha mostrado como el fundamento último de todas las determinaciones del ser y de la esencia, entonces cualquiera de estas determinaciones, pensada hasta las últimas consecuencias, constituye una exhibición de lo absoluto mismo. Lo determinado, por ende, lo finito y concreto —la cosa, el ente, el ser-ahí, el fenómeno, etc.— lleva, pensado hasta el fondo o tomado en su fundamento, a lo absoluto. Lo finito contiene a lo absoluto, pues lo finito es, aprehendido racionalmente, una emanación de lo absoluto mismo, una ventana hacia el todo. Quien conoce verdaderamente lo concreto, conoce así lo absoluto. Esta última idea no es una originalidad hegeliana. Está presente en la filosofía de la identidad de Schelling, pero sobre todo está presente en la *Ética* de Spinoza: «Cuanto más conocemos las cosas singulares, tanto más conocemos a Dios» (*Ética* V, prop. 24).

Tomar lo singular y concreto como vía de acceso a lo absoluto es

contemplar la emanación de lo absoluto a través de las cosas singulares y en ello consiste la exhibición positiva. En ella, lo finito se concibe como expresión y acceso a lo absoluto. Con todo, si el conocimiento verdadero de lo singular es el conocimiento de lo absoluto, entonces significa que conocer lo singular implica observar cómo desaparece y se hunde en la identidad del todo. Lo singular se ve así degradado a una mera apariencia de lo absoluto, a una mera exhibición del todo-uno que es incluso desbordada por aquello que ha de mostrar. Además, dado que lo absoluto no prioriza ninguna determinación ni ninguna singularidad concreta, esta exhibición es más bien una reflexión externa a él. Se elige una determinación concreta o una cosa singular y se exhibe desde ella lo absoluto, pero esta elección queda fuera de lo absoluto, y la exhibición en conjunto, que es en verdad exhibición de algo concreto, tampoco es capaz de penetrar en la esencia de lo absoluto mismo, sino que desemboca solamente en su identidad absoluta e indeterminada.

Con todo, esta exhibición que parte de una determinación e intenta mostrar así lo absoluto, pertenece en verdad a la lógica misma de la idea de absoluto. Pues nótese que lo absoluto, al ser la unidad inmediata de ser y esencia, es la identidad de todas las anteriores determinaciones. Como tal, sin embargo, lo absoluto se presenta él mismo bajo una determinación concreta, a saber, la de identidad, de manera que no estamos ante lo absoluto-absoluto, sino ante lo absoluto en una determinación: identidad absoluta. Ahora bien, lo absoluto tomado en una determinación es, en verdad, atributo.

Lo absoluto es y sigue siendo la unificación de ser y esencia. Lo absoluto como identidad, sin embargo, no es lo absoluto verdadero, sino lo absoluto tomado bajo una determinación, es decir, atributo. El contenido del atributo sigue siendo el contenido absoluto, la totalidad de ser y esencia. La forma, sin embargo, es una determinación concreta, la identidad, y como determinación de lo absoluto es inesencial al mismo. Se ve desbordada ante su propio contenido. El atributo es así solamente la apariencia *(Schein)* de lo absoluto, una forma de exhibirse. El atributo es lo absoluto tomado desde una forma finita y, en efecto, dado que hay diversas formas bajo las que

exhibir a lo absoluto, hay por ende varios atributos. Hay así diversas exhibiciones posibles de lo absoluto a través de atributos y, sin embargo, todas desembocan en el vacío. Al ser lo absoluto el fundamento y también el abismo de todas las determinaciones de ser y esencia, la unidad indeterminada de todas ellas, cualquier determinación desde la cual se quiera exhibir a lo absoluto está condenada a verse abrumada por lo inconmensurable de su contenido. La exhibición de lo absoluto mediante atributos fracasa, pues es incapaz de penetrar en su núcleo y permanece siempre abocada al vacío. En el fondo, lo que ocurre es nuevamente el hundimiento de las determinaciones en el magma de lo absoluto, su disolución en el todo-uno.

El atributo se revela así como una mera apariencia externa, inesencial de lo absoluto, un mero medio de su expresión, una manera a través de la cual lo absoluto se manifiesta. Se transita así a la idea de *modo*. *Modus* en latín significa modo y manera, y precisamente en este sentido toma Hegel el término: el modo es la manera que tiene lo absoluto de mostrarse a sí mismo. *Modus* significa igualmente medida, dimensión, límite. Ya hemos visto la idea de medida dentro de la lógica del ser. La medida es una cantidad cualificada o una cualidad cuantificada. La medida es un ente de una determinada cantidad. En este sentido, el modo de lo absoluto es una limitación cuantitativa de lo absoluto mismo. Lo absoluto se manifiesta a la manera de algo finito, en tanto en cuanto se da una magnitud determinada. Por tanto, las cosas singulares son los modos de lo absoluto, expresión cuantificada y delimitada de su infinitud. Como tal, sin embargo, el modo es la exterioridad de lo absoluto, planteada además explícitamente como exterioridad, como mera apariencia. Lo absoluto es lo verdadero, y las cosas singulares son meras emanaciones de su ser, pura fachada, condenadas a desintegrarse lógicamente en la identidad del todo-uno. Mediante los modos se manifiesta lo absoluto, pero es una manifestación vacía, consistente en hacer perecer todo lo singular y concreto en el abismo de su identidad.

Parecería que el desarrollo de absoluto – atributo – modos ha sido en vano, que estamos en el mismo punto que al comienzo, a saber, en la vacía

e indeterminada identidad de lo absoluto. Con todo, lo absoluto se ha mostrado en esta exhibición como lo que es: no solo la identidad del todo, sino la posición de esa identidad, es decir, la disolución de todo lo concreto en la unidad del todo-uno. Esa es la lógica de la idea de absoluto. Lo absoluto implica el fin de toda reflexión, el movimiento por el cual la reflexión se destruye a sí misma, hundiendo toda determinación desarrollada hasta el momento en la opaca identidad de lo absoluto. En pos de esta opaca identidad, lo absoluto permanece impenetrable. Su exhibición no es más que el hundimiento de todo lo singular y concreto en el magma del todo-uno, siendo así ni más ni menos que una manifestación vacía, un manifestarse del manifestarse mismo, sin contenido alguno, sin nada que se manifieste. Con ello, lo absoluto, bien entendido, no es simplemente la opaca identidad del todo, sino la posición de esa identidad, esto es, el movimiento de identificación de todo lo distinto. Lo absoluto pone, incluso podríamos decir impone, su identidad en la medida en que absorbe todo lo diferente. Y, por ende, en cuanto entidad igualadora e identificadora de todo lo demás, lo absoluto es movimiento, esto es, es el movimiento de manifestación de su identidad. Su identidad se manifiesta mediante la exterioridad, a través de la finitud de los modos. Llegamos así a la idea de una manifestación vacía, sin contenido alguno, y los distintos modos de esa manifestación. Hegel conecta de esta manera con las determinaciones de la modalidad: posibilidad, realidad, contingencia y necesidad, tematizadas por él bajo el epígrafe de realidad efectiva.

Vemos cómo la idea de absoluto se ha desarrollado hasta convertirse en la manifestación de un ensí vacío. Lo que queda por desarrollar no es un contenido alguno, sino los modos de esa manifestación de una interioridad hueca. Con ello, la determinación de lo absoluto como identidad de ser y esencia queda superada. Pensada la unidad de ser y esencia como identidad, solo queda así pensar el vacío y las diferentes formas de manifestación de ese vacío indeterminado. De estos modos de manifestarse el contenido o determinaciones de la modalidad surgirá la idea de una necesidad absoluta, una necesidad mediada por la necesidad misma. Tal idea será el núcleo de la idea de sustancia *(Substanz)* y la idea de sustancia, que no es el *substratum*

de determinaciones exteriores, como lo eran la cosa y sus propiedades, sino la *causa sui*, causa de sí misma, es la determinación más acabada de la idea de absoluto y con ello de la unidad de ser y esencia. Cabe señalar aquí, por último, que el concepto de absoluto tal y como es desarrollado en este primer capítulo de la última sección de la doctrina de la esencia se corresponde, según Hegel, con la sustancia spinozista. Esta correspondencia no es tanto con la definición de sustancia como *causa sui*, que tiene, como veremos, un tratamiento posterior en la *Lógica*, sino con el papel que tiene el concepto de sustancia en la filosofía de Spinoza.[26]

Posibilidad, realidad, contingencia y necesidad

Posibilidad, realidad, contingencia y necesidad son diferentes modos de manifestación. Todas estas determinaciones son desarrollos de la idea de realidad efectiva, y lo central en la realidad efectiva es la idea de manifestación. Lo efectivamente real es la manifestación de sí mismo, es decir, ser su propia manifestación y no la revelación de algo otro. La realidad efectiva no es meramente la realidad, como cualidad de lo que es. Lo que es está simplemente ahí, es inmediato, dado. A diferencia de ello, lo realmente efectivo, sin embargo, se manifiesta, se muestra. Su esencia y su existencia han de pensarse unidas, y por tanto lo realmente efectivo, en cuanto real, se muestra a sí mismo de una determinada manera.

De entrada, las determinaciones de la modalidad son meramente formales, y la primera oposición entre ellas es la que se da entre lo real y lo posible, la realidad y la posibilidad. La realidad formal es nada más y nada menos que la existencia, algo existente, dado e inmediato, un mero ser, mera realidad en el sentido de la lógica del ser. Pero como la realidad efectiva es unidad de ser y esencia, lo formalmente real también alberga ahora en sí mismo la referencia a una interioridad, a un ser en sí. Si algo es real, entonces es que es posible. Ambas, realidad y posibilidad, son meramente formales. Su contenido es idéntico, pues la cosa se mantiene la misma, ya quede como mera posibilidad formal o exista en el mundo junto a otras cosas reales. En este sentido, el conjunto de lo formalmente posible es prácticamente inagotable, pues formalmente cualquier cosa es posible, con tal de que no se contradiga a sí misma. A es posible, porque A es A. La posibilidad, pensada así de manera puramente formal, es un conjunto infinito. Todo es posible. Ahora bien, si todo es posible, también todo es imposible. Es decir, A es posible porque A es A. Pero por la misma razón, no-A también es posible porque no-A es no-A. Así que la posibilidad de A implica también la posibilidad de su contrario, es decir, su imposibilidad. Que algo sea posible es una trivialidad. Porque, por un lado, todo es posible, con tal de que no se

contradiga a sí mismo y, por otro lado, precisamente por ser posible, es también imposible, pues igualmente posible es su contrario. Así lo piensa Hegel, para quien la filosofía no debe perder el tiempo elucubrando posibilidades, examinando cosas meramente pensables:

> Así pues, no hay discurso más vacío que el que trata de esa posibilidad e imposibilidad. Especialmente en filosofía, no hay que gastar palabras en mostrar que algo es posible, o que lo es otra cosa, ni tampoco para mostrar que algo, como también se suele decir, es pensable. (*Enciclopedia*, § 143 nota)

Esta trivialidad de lo formalmente posible, sin embargo, tiene consecuencias lógicas. Lo real es posible. Pero como lo posible, en cuanto meramente posible, contiene también su contrario, por tanto su imposibilidad, entonces lo real, que es posible, bien podría no ser. Esta realidad que hace referencia igualmente a la posibilidad de su no-ser no es ya la primera realidad, la de la existencia y lo simplemente dado, sino una idea de realidad más compleja: la contingencia. Lo contingente es algo real que es posible y, por tanto, también es posible su contrario.

La idea de contingencia unifica las ideas de realidad y posibilidad. Lo contingente es algo que se da, que está ahí, pero que es meramente posible. Como tal, la contingencia tiene dos caras. En cuanto mera existencia, mera realidad que está dada y ahí, inmediata, la contingencia no presenta rasgo alguno de ser mediada por algo, de ser puesta. Simplemente se da, acontece, sin rastro de fundamento alguno. La contingencia no tiene razón ni fundamento, sencillamente ocurre sin más. Por otro lado, lo contingente es una realidad meramente posible. Como tal no es en y para sí, sino que tiene su reflexión en un otro, es decir, tiene un fundamento que lo pone. O dicho de otra manera: puesto que lo contingente bien podría no existir, su realidad no se explica por él mismo sino por otra cosa que lo trae a la existencia. Su mera posibilidad no implica su realidad. Por tanto, su realidad tiene un fundamento; hay una razón que hace que lo meramente posible sea también real, pura casualidad y contingencia, pero real al fin y al cabo. En definitiva, la contingencia no tiene fundamento alguno, pues bien podría igualmente no ser, pero hay también alguna razón que hace que lo que es meramente

posible, es decir, aquello que no es un contrasentido, sea también real. Esta es la paradoja de la contingencia, que tiene tanto un fundamento como carece de él: «Que lo contingente no tenga por tanto ningún fundamento se debe a que es contingente; y, en la misma medida, que tenga ciertamente un fundamento se debe a que es contingente» (CL I, 609).

Por lo demás, esta aparente antinomia tiene fácil solución. Lo contingente es algo que se da, pero bien podría ser de otra manera o incluso no ser. En sí mismo no tiene fundamento, pero por eso mismo el fundamento de su existencia está en otra cosa. Bien mirado, pensada como contingencia la realidad muestra un lado en sí. No es ya la inmediatez de lo dado, sino que detrás de lo real está su posibilidad. Entre la posibilidad y la realidad de algo media un fundamento, una razón de ser. Pues de la mera posibilidad formal de algo no se sigue nada, entre otras cosas porque, como hemos visto, esa posibilidad formal de algo encierra también su imposibilidad. Hay, por consiguiente, una razón por la que ese algo es, en vez de vagar en el mundo de lo meramente posible.

La contingencia es la unificación de posibilidad y realidad. Se ha mostrado, sin embargo, que esta idea es impensable sin la idea de fundamento. Pero si hay un fundamento que hace que algo no sea solo posible sino también real, entonces ese algo no es meramente casual, contingente, sino justo lo contrario: ese algo es necesario. La contingencia, pensada de esta manera formal, se trueca en necesidad. De hecho, ya simplemente como unidad de posibilidad y realidad era la contingencia, en verdad, necesidad. Adviértase que esto no quiere decir únicamente que todo lo aparentemente contingente sea en el fondo necesario. Pues igualmente se puede afirmar lo contrario, a saber, que lo aparentemente necesario, porque tiene una razón de ser, es en verdad contingente y que, en verdad, la necesidad es contingencia y lo formalmente necesario es de igual manera contingente, ya que sin fundamento externo bien podría no ser. Lo cierto es que pensadas formalmente, las determinaciones de la modalidad saltan de una a otra.

La realidad ha mostrado ser así indiferente a sus diferencias formales: lo

formalmente necesario es de la misma manera formalmente contingente y viceversa. Formalmente son indistinguibles, lo que lleva a tener en cuenta el contenido de lo real. Pues del estudio de las determinaciones formales de la modalidad se ha ganado la unidad de realidad y posibilidad. La realidad ya no es simplemente algo dado, inmediato, que está ahí sin más, sino la manifestación de una posibilidad, de un ser en sí. La realidad es manifestación de un contenido, y las determinaciones modales son ahora manifestaciones de ese contenido, por tanto, determinaciones con contenido. La realidad no es mera realidad, sino realidad efectiva, manifestación, y lo real se manifiesta en la medida en que tiene efectos, tiene consecuencias. La *Wirklichkeit wirkt*, es decir, la realidad produce efectos. Lo realmente efectivo tiene consecuencias sobre lo que lo rodea y manifiesta su contenido mediante estas consecuencias.

Esta diferencia entre la simple realidad *(Realität)* y la realidad real o efectiva *(Wirklichkeit)*, como diríamos coloquialmente, la *cruda realidad*, es de enorme importancia. Por ejemplo, la existencia de una especie animal foránea en un ecosistema, a saber, el cangrejo rojo americano en ríos de la Península ibérica, puede tomarse como una mera realidad, algo que está ahí sin más. Para inexpertos en zoología es casi siempre así. Pero esa presencia del cangrejo rojo americano en ríos andaluces no es algo que meramente está ahí, sino algo que tiene consecuencias. Se trata de una especie invasora, que rompe el equilibrio del ecosistema. Igualmente se trata de algo de lo que depende parte del jornal de muchas familias. Pensado de esta manera, el cangrejo rojo americano no es una mera y simple realidad, algo que se da sin más, sino una realidad efectiva, que tiene consecuencias en su entorno, es más, una realidad además introducida, puesta por algo o por alguien, que tiene una razón de ser. La presencia de esa especie animal no es un mero ente indiferente a su entorno, sino la manifestación de un contenido a través de unos efectos concretos.

Quizá los mejores ejemplos para ilustrar esta diferencia entre realidad y realidad efectiva nos los otorgue la política. Nos pueden servir para ilustrar la diferencia entre posibilidad formal y posibilidad real. En la España actual es formalmente posible que cualquiera llegue a ser presidente del Gobierno.

Sin embargo, no hay nada más lejos de la realidad. Realmente solo un puñado de personas en todo el país tienen posibilidad de aspirar a tal cargo: aquellas que militen en determinados partidos políticos, que cuenten con la experiencia política, los contactos necesarios, la popularidad suficiente y un sinfín más de condiciones reales. La posibilidad formal es muy diferente de la posibilidad real.

Pasemos pues a tematizar la idea de posibilidad real. Ya Kant, en los *postulados del pensar empírico*, distingue entre la mera posibilidad lógica de algo y su posibilidad objetiva, para la cual no basta con que el concepto de tal objeto esté libre de contradicción (*Crítica de la razón pura* B 267 ss. / A 200 ss.). Un concepto dado puede sintetizar representaciones sin entrañar contradicción alguna, puede ser así lógicamente pensable, sin que todo ello implique que el objeto pensado a partir de tal concepto sea posible. Para esto último hace falta que la síntesis en cuestión sea compatible con las condiciones formales de la experiencia. Pues si pensamos la posibilidad de un objeto empírico, entonces pensamos ese objeto en categorías, cuyo uso no obstante está siempre limitado a las condiciones de la experiencia. Si no hablamos de una mera posibilidad lógica sino de la posibilidad de un objeto, entonces hacemos un uso empírico de la categoría de posibilidad. Una síntesis arbitraria e imaginaria de representaciones podrá resultar en un concepto, pero tal concepto es de entrada vacío, no se refiere a objeto alguno. Si tal concepto concuerda además con las condiciones formales de la experiencia, entonces estamos hablando de un objeto de una experiencia posible.

Hegel es mucho más restrictivo que Kant a la hora de aceptar la posibilidad real de algo. De entrada, la idea de posibilidad real de una cosa es pensada en la *Lógica* de manera independiente a la experiencia y sus condiciones. No se trata de que el concepto del objeto en cuestión esté en concordancia con las condiciones de la experiencia, que sea, por consiguiente, objeto de una experiencia posible, sino que, según Hegel, la posibilidad real de algo reside en el conjunto de realidades efectivas, de cosas y estados de cosas que pueden traer ese algo a la existencia. De

manera puramente lógico-especulativa, la idea de posibilidad real es la unificación de las ideas de posibilidad y realidad formales. De este modo, lo realmente posible es aquello que tiene base en la realidad dada. Y, por ende, al contrario que en el caso de la posibilidad formal, desde este punto de vista real no todo es posible. Además, y esta es una segunda diferencia con la posibilidad vista desde el punto de vista formal, la posibilidad real de una cosa no es ella misma, su ensí, su no contradicción interna, sino precisamente otras cosas, a saber, aquel conjunto de condiciones reales, de estados de cosas que, si confluyen, producen esa cosa. La posibilidad real de A no es por tanto el mismo A, sino otra serie de elementos que pueden traerlo a la existencia.

La multiplicidad de lo existente, la diversidad de lo ente se convierte así en la posibilidad real de otra cosa. Lo existente, lo ente, lo dado y realmente fáctico, es finito, perecedero. Lleva en sí mismo, como nos enseña la lógica del ser, el principio de su corrupción, y su determinación es esa, perecer, hundirse, pero de esta manera dar como fruto algo otro. La diversidad de lo real tiende esencialmente a superarse a sí misma, esto es, a perecer y a dar lugar a otra cosa en la que queda de alguna manera contenido. Lo realmente existente es de este modo a la vez la posibilidad real de otra cosa.

Este paso de la posibilidad real a la realidad efectiva de una cosa no puede leerse, sin embargo, como un tránsito de algo a una cosa distinta. En la medida en que la posibilidad real de algo son las condiciones realmente existentes para que ese algo se dé, para Hegel parece claro que la cosa o el acontecimiento que sigue no es algo estrictamente nuevo, sino el producto de la yuxtaposición de estados de cosas y circunstancias ya reales. La cosa en cuestión está presente ya en los momentos anteriores, de manera que su realización no es más que la unificación de los momentos existentes.

> Cuando todas las condiciones de una cosa están completamente presentes, entra esta entonces dentro de la realidad efectiva: la completud de condiciones es la totalidad como estando en el contenido, y la cosa misma es este contenido, determinado a ser tanto algo realmente efectivo como posible. (CL I, 612)

Si todas las condiciones se dan, entonces la cosa entra en la realidad, el

acontecimiento ocurre, de tal manera que en el fondo cosa y condiciones de la cosa son indistinguibles. Las condiciones reales que hacen posible que algo se dé y ese algo mismo son en verdad una y la misma cosa, el mismo contenido pensado de formas distintas. Las circunstancias y condiciones realmente existentes no son, bien pensado, la posibilidad real de otra cosa, sino ya la realidad misma de esa cosa y la posibilidad de su propia realidad. En el fondo estamos hablando de una realidad que es posibilidad de sí misma y una posibilidad que es ya su propia realidad. Posibilidad real y realidad efectiva han devenido ideas que se truecan. Lo que realmente es posible acontece y es también real, pues ya tiene la realidad dentro de sí. Cuando el círculo de condiciones de algo está completo, entonces ese algo entra en escena. No puede surgir de ahí otra cosa. La posibilidad real conlleva así la idea de *necesidad*.

La idea de necesidad surge de la unificación de posibilidad real y realidad efectiva. Lo necesario es así una realidad que no podría ser de otra manera, cuya posibilidad conlleva igualmente su realidad. Dadas ciertas circunstancias, lo necesario se da y no puede no darse o acontecer otra cosa. Por eso, afirma Hegel, posibilidad y necesidad reales se diferencian solo aparentemente. Si algo es realmente posible, entonces es necesario que acontezca.

Precisamente esta estrecha conexión entre necesidad y posibilidad reales nos da la característica fundamental de lo necesario. El rasgo fundamental de lo necesario reside en su carácter relativo. Lo necesario es relativo en el sentido de que depende del hecho de que una serie de condiciones estén dadas. Si tales y cuales circunstancias se dan, entonces surge necesariamente tal cosa. Lo realmente necesario depende así de la existencia de otras cosas, de una serie de circunstancias y condiciones dadas. Si se da la contingencia de que tales circunstancias acontecen, entonces se sigue necesariamente tal cosa. Esta necesidad está condicionada y limitada por su contrario, por la contingencia. Si las condiciones pertinentes son dadas, entonces se sigue algo necesariamente, pero que tales condiciones estén dadas se presupone como algo inmediato, algo dado, como una realidad. Pero que se den tales condiciones y no otras, eso es

nuevamente algo casual. Podrían darse otras circunstancias y de ellas seguirse necesariamente otras cosas. El comienzo es, por ende, puramente contingente. La necesidad se impone solo a condición de la contingencia. Si alguien camina por un pinar y le cae una piña en la cabeza, tal acontecimiento es la consecuencia necesaria de las circunstancias dadas: en ese momento, debajo de ese pino, en esa época del año, dadas la fuerza de la gravedad, la debilidad del tallo de la piña y la velocidad del viento, no podía sino caerle en la coronilla al susodicho. Y sin embargo, todas esas circunstancias son un cúmulo de casualidades. Estamos ante la consecuencia necesaria de una contingencia. Se puede, por tanto, explicar ciertos fenómenos como la consecuencia necesaria de otros, pero si uno se remonta hasta el comienzo de la cadena de explicaciones solo encuentra contingencia: unas circunstancias dadas, que son así, pero bien podrían haber sido de otra manera. Lo realmente necesario se define y delimita de esta manera por lo contingente, y la contingencia trae consigo a su vez la necesidad real. Lo necesario es también y en la misma medida contingente, y lo contingente es igualmente necesario. Afirmar la necesidad implica afirmar la contingencia, y viceversa.

Frente a esta necesidad relativa está la necesidad absoluta, una necesidad que no depende de la existencia casual de otros, sino solo de sí misma. Hemos visto que la posibilidad real de algo es el conjunto de condiciones que pueden traerlo a la existencia. Como tal, la posibilidad real de algo es indistinguible de la necesidad real. Si se dan tales condiciones, entonces ese algo se sigue necesariamente. Que tales condiciones se den es, sin embargo, pura contingencia. Ahora bien, el contenido es el mismo tanto en las condiciones como en la cosa misma. La cosa misma está ya presente en sus condiciones, y las condiciones y circunstancias concretas se unen para dar luz a la cosa. Condiciones y cosa son en verdad, para Hegel, trivialmente diferentes. En el fondo se trata de lo mismo. Por tanto, decir que si se dan tales condiciones, surge tal cosa, es igualmente una trivialidad, pues es tanto como decir que si se da tal cosa, entonces se da tal cosa.

Las condiciones no son, en verdad, seres dados cualesquiera, sino que estamos pensando en las condiciones de una cosa. La cosa está por eso

presente en ellas, ellas son su posibilidad real. Al juntarse todas ellas, se sacrifican, se transforman en la existencia de la cosa. La diferencia entre la cosa, sus condiciones y el paso de ellas a aquella es en verdad superficial. Pues el proceso de realización de la cosa a partir de sus condiciones reales concretas es en el fondo el encuentro de la cosa consigo misma. Estamos ante un mero cambio formal de una y la misma cosa.

De esta manera se introduce la idea de una necesidad absoluta: aquella necesidad que es la mediación de algo consigo mismo, una necesidad que se presupone a sí misma. Lo necesario es ahora necesario no por unas condiciones externas dadas, sino por sí mismo. Como tal, la necesidad absoluta unifica definitivamente realidad y posibilidad. La posibilidad real de la cosa está dada en el círculo de sus condiciones y entraña *ipso facto* su realidad. Lo absolutamente necesario es necesario por sí mismo: es porque es. Se tiene a sí mismo como condición. Es la mediación de sí mismo, lo absolutamente incondicionado, precisamente por ser su propia condición y fundamento. La necesidad absoluta es su propio fundamento y su propia consecuencia, su posibilidad y su realidad a la vez. Es, porque es, autosuficiente y fundamentada en sí misma.

La necesidad absoluta es la idea de una realidad absoluta, la reconciliación de forma y contenido. La idea de realidad efectiva en todas sus distinciones es la manifestación de una interioridad vacía. Como tal, surgió de la dialéctica de lo absoluto. La realidad efectiva tematiza los diferentes modos de manifestación de esa interioridad vacía, por ende, los diferentes modos de una manifestación que es solo manifestación de sí misma. Con la idea de necesidad absoluta se cierra el desarrollo de estas distintas formas de manifestación. La necesidad absoluta reunifica nuevamente forma y contenido. Su contenido es a la vez su manifestación y forma, y su manifestación no es nada diferente de su contenido. Esencia y existencia vuelven a ser uno, como en la idea de lo absoluto, pero esta vez no como la indeterminada identidad de todo lo diferente, sino como necesidad absoluta: ser, inmediatez, que es mediación de sí mismo. O dicho de otra manera: esencia que encierra en sí misma su propia existencia.

Lo absolutamente necesario es autosuficiente e inmediato, dado, sin

necesitar nada fuera de sí, sin más ensí que su propia presencia: *es*. Al mismo tiempo, es absolutamente necesario *porque* es. Se fundamenta a sí mismo. Posee una mediación, una reflexión que es su propia inmediatez. Es porque es. Esta idea de ser que se fundamenta a sí mismo, idea de esencia que es ser y ser que es esencia, unidos en lo mismo, es la idea de necesidad absoluta. La necesidad absoluta unifica ser y esencia, pero sin desdibujarlos en una identidad. Contiene más bien los dos momentos, inmediatez y mediación, el ser, lo dado, y el porqué, la esencia. La unidad de ser y esencia es lo absoluto, pero esta vez no como identidad, sino como lo necesariamente absoluto o lo absolutamente necesario, como lo incondicionado.

La idea de necesidad absoluta ha surgido de la idea de necesidad relativa. La necesidad relativa unifica unas condiciones dadas con una cosa como la consecuencia de las primeras. Dadas ciertas condiciones, se sigue necesariamente algo. La necesidad absoluta es igualmente la idea de una unificación de dos elementos, pero a diferencia de la necesidad relativa, la necesidad absoluta revela ambos elementos como diferentes solo en apariencia. Aparentemente hay multiplicidad, pero en verdad se trata de una y la misma realidad que media consigo misma. En la medida en que esos elementos aparentemente dispares surgen y perecen se manifiesta el poder de la necesidad absoluta, la unidad intrínseca e incondicionada de todo lo real.

La necesidad absoluta es una relación cuyos momentos aparentan ser realidades independientes pero que en verdad forman una sola identidad real y absoluta. Se trata de una identidad, de algo uno que se manifiesta en la diversidad de lo real y hace valer igualmente su identidad. Este uno es, como decíamos antes, lo absoluto, y la necesidad absoluta es su exhibición. La exhibición de lo absoluto a través de la necesidad absoluta no se realiza mediante atributos y modos, sino a través de sí mismo. Lo absoluto se exhibe en la medida en que rompe su unidad originaria, se pone a sí mismo como multiplicidad y muestra la unidad intrínseca de sus momentos de manera necesaria y absoluta. La necesidad absoluta es, por ende, la

autorreflexión de lo absoluto, su exhibición más acabada y propia. Lo absoluto se exhibe a través de lo real, y la relación entre los distintos entes reales se piensa ahora como relación absoluta.

Sustancia, causalidad e interacción

La relación absoluta es la idea de la relación de una realidad absoluta consigo misma. Se funda en la necesidad absoluta, esto es, en una cosa que es condición de sí misma. La necesidad absoluta es así la autodiferenciación y posición de lo mismo. Como tal, pasa por tres fases de desarrollo: la sustancia, que en sentido estricto es relación de sustancialidad, la causalidad y la interacción. En todas ellas está presente la idea de una diferenciación de una única realidad en entes aparentemente distintos y la reunificación en un todo. La relación absoluta es, como decíamos, la exhibición definitiva de lo absoluto, de la unidad de ser y esencia, y con esta última exhibición de lo absoluto se corona la lógica objetiva y se da fin a la doctrina de la esencia.

Comencemos, pues, con la relación de sustancialidad. El título ya pone sobre aviso al lector de que lo esencial de lo que sigue no es la sustancia solamente, sino la relación de la sustancia consigo misma. La necesidad absoluta es ser que es porque es. Por tanto, no es ya el mero ser inmediato, sino el ser como mediación consigo mismo. Este ser que es su propio fundamento, que es causa de sí mismo, es la sustancia *(Substanz)*.

> La necesidad absoluta es relación absoluta porque ella no es el ser en cuanto tal, sino el ser que es por el hecho de ser, el ser en cuanto mediación absoluta de sí consigo mismo. Este ser es la sustancia. (CL I, 620)

La sustancia es, explica Hegel, ser absolutamente necesario, es decir, el ser que es mediación de sí mismo y reflexión consigo mismo, el ser que es en su inmediatez, su ensí. La sustancia es la unidad de ser y esencia, pero una unidad más compleja que lo absoluto como mera identidad indiferente. La sustancia es unidad diferenciada de ser y esencia, ser que es por sí mismo, un ser que es como la luz: su esencia es su aparición y su aparición es su

esencia, ambas cosas en unidad absoluta.

La sustancia, escribe Hegel a continuación, es «el ser dentro de todo ser» (CL I, 620), el ser en todo ser. Con una formulación parecida expresa Jacobi la idea de sustancia spinozista, a saber: la sustancia, escribe, es el ser en todo ente (Jacobi, *Werke* 1,1, 39). La sustancia es así la idea de un principio de todo lo real, el ser de todo lo ente, la unidad de todo lo diferente, lo absoluto que todo abarca y unifica. Pero a diferencia de lo absoluto pensado como identidad, lo característico de la sustancia es su actividad, su autodiferenciarse y ponerse a sí misma en lo diferente. La sustancia, como la define Spinoza, es *causa sui*, causa de sí misma. Para Hegel, sin embargo, Spinoza no la desarrolla, pues en su sistema la sustancia queda como el fondo indeterminado y pasivo de todo lo real. En la idea de sustancia como *causa sui* y principio originario de todo lo real está pensada intrínsecamente la idea de actuosidad. La sustancia no es el substrato pasivo del todo, sino la pura actividad de su autoposición y, por ende, el poder de la necesidad absoluta que se manifiesta mediante lo finito.

Como es notorio, esta concepción hegeliana de la sustancia difiere igualmente del tratamiento que le da Kant al concepto de sustancia en la *Crítica de la razón pura*. La sustancia es para Kant uno de los conceptos puros del entendimiento o categorías. Debido a su pureza, sin embargo, al aplicar esos conceptos a la reflexión sobre la experiencia es necesario el esquematismo, esto es, la mediación de la imaginación trascendental a través de un esquema. El esquema correspondiente a la sustancia es la permanencia real en el tiempo (*Crítica de la razón pura* B 183 / A 144). Así, para Kant la sustancia es el sustrato permanente respecto a los cambios que se producen en los fenómenos. Se trata de la expresión real de la permanencia del tiempo como condición de posibilidad de todo cambio. Todo fenómeno se da en el tiempo, sin que el tiempo sea un fenómeno mismo ni pueda ser objeto de experiencia alguna. Los fenómenos se entrelazan en relaciones temporales entre ellos, de anterioridad, posterioridad y simultaneidad. Para determinar esas relaciones, sin embargo, es condición necesaria la sustancialidad, es decir, la permanencia de un sustrato frente a todo cambio fenoménico. Este es un principio del

entendimiento, la primera analogía de la experiencia sin la cual la experiencia es imposible (*Crítica de la razón pura* B 225 ss. / A 182 ss.). La sustancia es así la materialización del tiempo: los fenómenos cambian, la sustancia, expresión real del tiempo, permanece. Así, las distintas determinaciones o modos de existir de la sustancia son los accidentes. Los accidentes son lo cambiante y fenoménico, la sustancia, por el contrario, es el sustrato, la condición de posibilidad.

Esta concepción de la sustancia como un sustrato al que se adhieren accidentes es la concepción tradicional de sustancia. Bien es cierto que, para Kant, los accidentes son los modos de existir de la sustancia, sus determinaciones. Pero Kant piensa igualmente la sustancia como sustrato pasivo. Hegel, por el contrario, piensa en el concepto de sustancia pura actividad, la actividad de ponerse a sí misma. La sustancia es causa de sí misma y, como tal, consiste en su propia autoposición. Los accidentes, por tanto, no son meras determinaciones que se adhieren, como las propiedades a la cosa, sino la expresión de la potencia de la sustancia. La sustancia se pone mediante la multiplicidad de sus accidentes, de manera que la relación entre sustancia y accidentes es en verdad la relación de la sustancia consigo misma, su autorreflexión.

La sustancia es, por ende, activa, y el trueque de sus accidentes es su propio brotar y producir. Sustancia y accidentes son la misma totalidad. La sustancia engloba en sí misma a sus accidentes y se manifiesta mediante el cambio incesante de estos. Es potencia absoluta, tanto destructora como creadora. Todo accidente y todo cambio entre ellos, toda relación igualmente entre los accidentes, todo ello es expresión de la potencia de la sustancia y está englobado realmente en la sustancia misma. Los accidentes no tienen poder los unos sobre los otros, sino que son producto de la actuosidad de la sustancia. De manera que tenía mucha razón Diderot cuando, burlesco, afirmaba que el Dios spinozista, al ser absolutamente todo, se come, se miente y se mata a sí mismo, ya que cuando, por ejemplo, los alemanes matan a los turcos, lo que habría que decir en realidad es que Dios modificado en alemanes ha matado a Dios modificado en turcos. Así escribe Diderot en la entrada «sustancia» de la *Enciclopedia*.

Independientemente de que tal burla sea o no una crítica adecuada a Spinoza, sí ilustra perfectamente la idea de sustancia que Hegel plantea en la *Lógica*: todo movimiento y cambio de accidentes es la relación de la sustancia consigo misma, y todo lo real es así concebido como el producto de la potencia infinita de la sustancia única.

La determinación de la sustancia es el ponerse a sí misma. Los accidentes son su posición, su propio producto. La sustancia es así activa, los accidentes pasivos; la sustancia pone y los accidentes son puestos. Ahora bien, los accidentes, en cuanto meros accidentes, no cumplen en rigor el requisito de ser la autoposición de la sustancia. Si la sustancia se pone a sí misma, si es causa de sí misma y se sienta a sí misma como sustancia, entonces su reflexión ha de ser, huelga decir, sustancia. Los accidentes en su totalidad han de ser pensados como la sustancia misma. Se abre así una dicotomía en la sustancia. La sustancia es ponente, los accidentes puestos. Los accidentes son, en conjunto, también sustancia, son la reflexión de la sustancia y, por tanto, también sustancia. Tenemos, por consiguiente, una sustancia que se desdobla, una sustancia puesta y una sustancia ponente, una sustancia pasiva, producida, y una activa y productora. La sustancia, como ser que se pone a sí mismo, como necesidad absoluta y por tanto *causa sui*, es a la vez causa y efecto de sí misma. De la idea de sustancia, recordemos, no como mero sustrato de accidentes, sino sustancia como ser que se pone a sí mismo, ser que es porque es, de esta idea de sustancia se derivan dos ideas nuevas: sustancia activa y sustancia pasiva, sustancia ponente y sustancia puesta. O dicho de otra manera: causa y efecto. La sustancia única se escinde en dos, y el monismo deriva lógicamente en dualismo. Pensar un absoluto como sustancia única, unificación de ser y esencia, es pensar un absoluto que se pone a sí mismo, que es causa de sí mismo, por ende, un absoluto que, en esta su potencia incondicionada, se escinde en dos, ponente y puesto, sustancia activa y sustancia pasiva: causa y efecto. La relación de sustancialidad lleva así a la relación de causalidad.

Tenemos dos sustancias, una activa y otra pasiva, una causa y un efecto. La simple relación entre causa y efecto es de entrada una relación de

causalidad formal. El efecto, lo que antes pensábamos como accidentes, es manifestación de la causa, su posición. «La causa está manifiesta en el efecto como sustancia íntegra, a saber, como reflexionada-dentro-de-sí en el ser-puesto mismo, en cuanto tal» (CL I, 624). La causa manifiesta su sustancialidad en su efecto. Una observación que, por lo demás, se encuentra ya en Kant, en la segunda analogía de la experiencia. Para Kant, a partir de la acción de causalidad se puede concluir la permanencia, es decir, la sustancialidad de la causa. El efecto es un acontecimiento, una modificación, un cambio. Todo suceso o cambio es producto de la acción de una causa. La causa, en cuanto causa propiamente dicha, no puede ser también cambiante, pues no sería entonces activa, sino pasiva, sería efecto. La causa debe tener el carácter de permanencia, es decir, en cuanto causa, ha de ser sustancia. La causalidad implica el concepto de sustancia (*Crítica de la razón pura* B 249 / A 204).

Esta conexión entre sustancialidad y causalidad es explorada exhaustivamente por Hegel en la *Lógica*. La causalidad implica la sustancialidad, o lo que es lo mismo, el efecto es manifestación de la sustancialidad de la causa. La sustancialidad lleva a la causalidad, porque la sustancialidad, a diferencia de lo que pensara Kant, no consiste en la permanencia sino en la actividad, en la productividad, en el ponerse a sí misma. Esa es la determinación de la sustancia, el ponerse a sí misma; por ende, la sustancia es activa, es causa, y se pone a sí misma como pasiva, como efecto.

La causa se manifiesta en su efecto. Adquiere realidad efectiva como causa en el efecto y, recordemos, la realidad efectiva es ante todo manifestación. Solo gracias al efecto es la causa efectivamente real. Esto no es nada sorprendente, pues la distinción entre causa y efecto es, de entrada, meramente formal. Ambas son lo mismo, ambas son la misma sustancia, salvo que como activa o como pasiva. Causa y efecto son ideas que se derivan de la idea de sustancia y enraízan en la necesidad absoluta que anida en la sustancia. La sustancia es *causa sui* y de ahí su propia causa y su propio efecto. Causa y efecto son por ello formalmente diferentes, pero tienen ambos el mismo contenido. La causa no es ni más ni menos que su

efecto; todo lo que contiene la causa lo contiene su efecto, y viceversa. «El efecto no contiene por consiguiente nada, en suma, que la causa no contenga. Y a la inversa, la causa no contiene nada que no esté dentro de su efecto» (CL I, 625). Causa y efecto se definen así mutuamente. La causa no consiste en nada más que en producir un efecto; el efecto a su vez no es ni más ni menos que el producto de una causa. Más allá de la relación de causalidad ambos podrán ser muchas cosas, pero en cuanto causa y efecto, la causa solo es causa en su efecto y el efecto solo es efecto en su causa. Antes o después del acto de causalidad, la causa no es causa, sino otra cosa que está ahí. Lo mismo vale para el efecto: es efecto solo con relación a su causa, y antes o después de ello es una realidad más. Causa y efecto son, en el fondo, lo mismo.

La causalidad subsume el mismo contenido en dos formas diferentes. Es la misma sustancia, ora pensada como causa, ora pensada como efecto. Es el mismo ser que es porque es, pensado en sus dos momentos: como ponente y como puesto, como activo y como pasivo. Por ello, afirma Hegel, la causalidad es en el fondo una tautología. Que algo sea causa de algo o un acontecimiento efecto de algo concreto es todo ello un conocimiento analítico, pues a ambos lados se encuentra lo mismo, un contenido idéntico.

> Por esta identidad del contenido, esta causalidad es una proposición analítica. Es la misma cosa la que se expone una vez como causa y otra como efecto, allí como consistencia específica y aquí como ser-puesto o determinación en otro. (CL I, 626)

Esta identidad entre causa y efecto puede verse, según Hegel, en cualquier caso de causalidad real. La lluvia moja las calles de la ciudad, pero tanto la lluvia, causa, como la humedad de las calles, efecto, son en verdad lo mismo: agua, ya sea independiente, en forma de precipitaciones, o adherida a otra cosa mojándola. El pigmento, aplicándolo, es causa del color de los tejidos. Nuevamente causa y efecto son para Hegel lo mismo: color, ya sea como activo, como pigmento o colorante, o como pasivo, es decir, como propiedad de una prenda de vestir, por ejemplo. Más ejemplos: la aceleración de un objeto en el espacio es el efecto de una fuerza que actúa sobre él. En ambas, causa y efecto, está presente lo mismo, a saber,

movimiento, que se transmite de uno a otro cuerpo.

En el fondo, si nos fijamos, Hegel está dándole la vuelta al planteamiento de la causalidad que hace Hume. Para Hume la idea de causalidad pretende conectar necesariamente dos realidades o fenómenos en sí totalmente distintos.[27] El nexo causal se caracteriza, según Hume, por la contigüidad y la prioridad temporal de la causa respecto al efecto, pero fundamenta toda su necesidad en el hábito, esto es, en que normalmente el efecto sigue a la causa y probablemente siga siendo así. Hegel plantea justamente lo contrario. La causalidad no es una conexión necesaria entre cosas distintas, sino la aprehensión de un mismo contenido bajo dos formas diferentes. La causa es el agua y el efecto es agua también, en diferentes formas. Lo mismo con el movimiento que se transmite de un cuerpo a otro al colisionar. Para llegar al planteamiento de Hegel es necesario examinar exactamente aquello que hace a la causa y al efecto ser tales. El colorante puede ser químico o natural, líquido o en polvo, puede ser inodoro o fragante, de tal o cual composición elemental… todo ello son propiedades irrelevantes para la relación causal. El colorante es causa de la pigmentación del tejido porque tiene color, porque el color se transmite a partir de él, y el tejido, igualmente, puede ser seda, lino, algodón o cualquier otro, lo único que importa es que es receptor y recipiente de color. El cuerpo que choca contra otro y lo desplaza puede ser de cualquier material, forma, volumen o color, y lo mismo podríamos preguntarnos respecto del cuerpo desplazado, pero todo esto es indiferente, pues ambos son causa y efecto solamente en la medida en que transmiten una y la misma cosa, movimiento de un cuerpo a otro. Lo esencial de la causalidad reside en la continuidad de la causa en su efecto. El efecto prolonga el contenido antes presente en la causa, ahora con otra forma. Por este motivo, para Hegel la idea de causalidad no se puede aplicar para explicar los procesos orgánicos ni humanos, que se caracterizan precisamente por romper esa continuidad (CL I, 628).

Tenemos que en la relación causal se expone el mismo contenido en dos determinaciones formales distintas, a saber, como causa y como efecto. Causa y efecto, aun así, siguen siendo distintas y tienen, además de ser

portadoras de la continuidad del contenido causal, otras determinaciones. Se trata de dos cosas distintas, con varias propiedades, que además poseen la propiedad de ser causa o efecto en relación con otra cosa. De hecho, para estas dos cosas, el entrar en relación de causalidad es algo externo a ellas, y seguirán siendo las mismas una vez que tal relación se agote. Son simplemente portadores de causalidad, medios a través de los cuales la cadena causal se va expandiendo, como unas fichas de dominó que se derriban unas a otras. Así que, vista desde la perspectiva de estas portadoras, la causalidad es algo extraño para ellas. Son sustancias, pero ahora cada una de ellas rebajada a ser mero sustrato donde la causalidad se transmite. Tanto el causar de una sustancia como el recibir el efecto por parte de la otra son en ambos casos algo que les viene de fuera y de lo cual se liberan al momento para volver a su existencia neutral.

Causa y efecto inhieren en cosas finitas y por lo demás neutrales. La causa es de esta manera una cosa y produce efectos en otra cosa. Ambas son, obsérvese, finitas. La causa no es causa de sí misma, sino causa de otra cosa. La causalidad se propaga de una cosa a otra y, por ende, no se inicia ni se concluye con ninguna. La cosa que es causa adquiere esta determinación no por sí misma, sino desde fuera. Para ser causa y transmitir, por ejemplo, calor o movimiento o color, ha de ser a la vez efecto de otra causa. La causa, en cuanto cosa finita que además tiene otras propiedades y a la que la causalidad le es exterior, tiene a su vez otra causa. Viene determinada desde fuera, por otro, es puesta por otro como causa, es, por ende, efecto de algo otro. Ese otro es nuevamente, de igual manera, efecto de otra causa, y así sucesivamente, teniendo de este modo un regreso infinito en las causas. La causa tiene una causa, *ad infinitum*. Asimismo se da, a la inversa, un proceso infinito en los efectos. El efecto se convierte en causa de otros efectos, continúa transmitiendo el contenido de la causalidad. La causalidad se prolonga así tanto hacia atrás, por las causas, como hacia adelante, por los efectos, infinitamente. La relación causal inhiere en dos sustratos, causa y efecto, pero presupone a su vez otra relación causal. La causa es a la vez efecto, y el efecto es igualmente causa. Causa y efecto se presuponen realmente, y la relación de causalidad en general se condiciona a sí misma:

la causalidad presupone, como vemos, a la causalidad.

La causalidad se pone a sí misma. La causa se relaciona negativamente consigo misma, pues se relaciona con su otro, es decir, pone el efecto, y en el efecto se restaura como causa. El efecto es a su vez la sustancia pasiva, recibe la actividad de la causa, pero como hemos visto, en cuanto efecto precisamente permuta él mismo en causa. El ser puesto del efecto se convierte en el poner de la causa, y el poner de la causa es también ser puesto. El ser efecto de la sustancia pasiva se supera en cuanto el efecto deviene causa y prosigue la cadena causal. Pero si el efecto deviene causa, entonces la causa de la que él mismo era efecto, deja de ser causa. A la acción de la causa sobre la sustancia pasiva, convirtiéndola en efecto, le sigue una reacción de esta trocándose ella misma en causa y eliminando a la primera causa en cuanto causa. Cuando el efecto se convierte en causa, la causa deja de ser causa. A la *acción*, por consiguiente, le corresponde esa *reacción*.

La relación de causalidad se enroca así en sí misma. Del progreso y regreso infinitos de efectos y causas se llega a la interacción. La sustancia activa actúa sobre la pasiva, suprime la sustancialidad de esta y la convierte en su efecto. Pero la respuesta del efecto es la reacción: el efecto a su vez deviene causa, y la causa primera, que manifiesta su sustancialidad en su efecto, se pierde en el perderse mismo del efecto. Se llega de este modo a la idea de una *interacción*: la causa es a la vez efecto de su efecto, y el efecto asimismo causa de su causa.

Recurramos nuevamente a Kant. Para Kant la interacción consiste en la coexistencia de varias sustancias que se influyen mutuamente. La coexistencia simultánea de varias sustancias implica que la percepción de una puede seguir a la de otra y viceversa. Para que esa coexistencia simultánea pueda ser conocida en una experiencia unitaria es necesario el concepto de acción recíproca o interacción, mediante el cual se establece una relación causal simétrica entre varias sustancias que se modifican e influyen entre sí manteniendo no obstante su sustancialidad, es decir, en Kant, su permanencia como sustratos.

La interacción es también, según Hegel, la idea de una causalidad

bidireccional, de manera que causa y efecto actúan mutuamente. Pero, a diferencia de Kant, para Hegel la idea de interacción implica la pérdida de todo concepto de sustrato permanente. Causa y efecto, en cuanto interactúan, no tienen ya sustrato alguno. La causa es a la vez causa y efecto: causa de su causa y efecto de su efecto. El efecto es igualmente causa y efecto: efecto de su efecto y causa de su causa. Podría parecer que en la interacción estamos pensando dos sustancias, presupuestas, que se influyen mutuamente, como así lo mantiene Kant. Pero en realidad estamos pensando una causa que es efecto de su efecto y un efecto que es causa de su causa. Por tanto, no hay sustancias preexistentes, sino que la causa es creada por su efecto igual que el efecto es creado por su causa. Ambos se ponen mutuamente, ninguna de ambas partes es en sí frente a la otra, ninguna está dada ni es inmediata, sino que ambas partes son puestas por la otra, son mediadas. Al principio de la idea de causalidad pensábamos la causa como la sustancia originaria, la sustancia activa. Hegel subraya aquí la literalidad del término alemán: causa significa en alemán *Ursache*, lo que él interpreta como la *ursprüngliche Sache*, es decir, la cosa originaria, frente a la cosa puesta por ella, el efecto. Ahora, sin embargo, la *Ursache* o causa no es más originaria que la *Wirkung* o efecto, pues no hay sustancia originaria ni en verdad sustancia alguna. En la interacción, la originareidad consiste en la negación de sí misma. No hay inicio de cadena causal en la interacción, y lo que quiera que se tome como inicio está ya mediado por lo que ha de ser su resultado. La sustancialidad se desvanece.

Junto con la sustancialidad perece igualmente en la interacción la idea misma de causalidad y, con ella, también la de necesidad. La causalidad significa la identidad de sustancias diferentes. La relación causal revela la identidad originaria de lo sustancialmente diverso: unifica lo diferente en una identidad. Esta idea de una necesaria conexión casual de lo sustancialmente diferente contiene una contradicción que ahora sale completamente a la luz:

> Allí han desaparecido por tanto necesidad y causalidad; ellas contienen ambas cosas, la identidad inmediata como cohesión y como referencia, y la sustancialidad absoluta de los diferenciados, y con ello, la absoluta contingencia de los mismos, la unidad originaria de la diversidad sustancial;

por tanto, la contradicción absoluta. (CL I, 638)

Causalidad y necesidad desaparecen y dan el relevo a nuevas ideas. Ambas afirman la identidad de lo sustancialmente diferente. La sustancialidad de los extremos, sin embargo, ha sido abandonada en la interacción. La interacción es ya solamente la vacía relación de dos extremos que se ponen y presuponen mutuamente. La identidad de lo diferente es así la posición de uno mismo en lo otro, la identidad que solo está en sí misma en la medida en que está en lo otro. Tal idea no puede ser ya la idea de algo sustancial. La identidad de lo diferente solo es posible si se piensa de manera ideal.

La causalidad ha surgido como desarrollo de la idea de sustancia. La sustancia contiene la necesidad absoluta como su determinación: ser que es porque es. Este ser que se funda a sí mismo es la sustancia. La sustancia es *causa sui*, su propio ponerse. Como tal, vimos que su reflexión no culmina en accidentes, sino en una sustancia. La sustancia se pone como sustancia, y se distingue dentro de sí en sustancia activa y sustancia pasiva. De ahí surge la idea de causalidad. La causalidad, desarrollada hasta sus últimas consecuencias, se ha mostrado como interacción. Sustancia activa y sustancia pasiva se reunifican: la sustancia puesta es a la vez sustancia ponente. Pero lo que está presente en este resultado es, en verdad, el fin de la sustancialidad. No hay sustancia dada, no hay ser que se pone a sí mismo, no hay ya más originareidad. Ese ser que se pone a sí mismo es igualmente puesto por su misma posición. Lo que resulta de la interacción no es ya ser, ni tampoco es esencia, ni siquiera es sustancia. Es la idea de una estructura en la cual cada momento es en su singularidad idéntico con el resto y reproduce el todo.

El ser en sí y el ser puesto resultan ser lo mismo. Se piensa ahora la idea de un ensí que es a la vez producto de su propio producto, una identidad que es tal en la medida en que está en su otro, una identidad, por ende, que consiste en su propia negación y que solo subsiste negándose a sí misma, rompiéndose, saliendo a lo otro y, así, reproduciéndose. Tal idea no es ya la idea de la sustancia que se pone a sí misma, y tal unidad no es tampoco la unidad de la necesidad. Con la idea de interacción se abandonan

sustancialidad y necesidad y se cierra la lógica de la esencia y la lógica objetiva en general. Ha surgido una nueva idea que abre una nueva esfera de la *Lógica*. Esa idea es el concepto especulativo, y la unidad del concepto reside no en la necesidad, como en el caso de la sustancia, sino en la libertad. Concepto y libertad abren una nueva doctrina del pensar que supera a las anteriores. La doctrina del ser tematizaba lo dado, lo inmediato. Detrás de lo dado está la esencia, y la doctrina de la esencia desarrolla la relación entre ese ensí esencial y su manifestación. Ahora, la manifestación, el ser puesto, se ha revelado tan originario como ese ser esencial. La verdad de lo dado parecía residir en la esencia oculta de las cosas, pero la esencia oculta de las cosas es igualmente puesta, no es más originaria que lo dado. La verdad reside en la unificación de ser y esencia, de fenómeno y ley, de ser ensí y ser puesto. Reside en el pensar mismo, y el pensar que se piensa a sí mismo de manera explícita se expone en la lógica del concepto.

La lógica del concepto y su universalidad concreta

Génesis y estructura del concepto especulativo

El concepto, sin más; sin ser el concepto de algo, por ejemplo, el concepto de Estado, ni tampoco ser un concepto cualquiera, sino el concepto, uno y a la vez único. Se trata del concepto en general. Este uso atípico de la palabra concepto es seguramente indescifrable sin atender al contexto idealista que lo rodea. Como vimos en el primer capítulo, si hay algún concepto que dentro del idealismo alemán puede considerarse como *el* concepto, ese es el concepto de libertad. La libertad es el principio y el fin de toda filosofía, el centro en torno al que gira todo el sistema, y la libertad es, para Hegel, el concepto por excelencia. El concepto, nos dice la *Enciclopedia*, es lo libre (*Enciclopedia* § 160). De lo libre por excelencia y de su lógica trata la lógica del concepto. Hegel proclama así lo que ya sus antecesores habían pensado pero no se habían atrevido a formular tajantemente: que la libertad es *el* concepto por antonomasia.[28]

No obstante, el concepto parece no dejarse reducir a la libertad. Si la libertad es el concepto, el concepto, aun así, no parece identificarse con la libertad simplemente. El concepto hegeliano es algo más, y también más fundamental. Sabemos desde Kant que un concepto es la unificación de varias representaciones. Las formas elementales de unificar representaciones son los conceptos puros o categorías. Las categorías a su vez se fundamentan en la unidad de la autoconciencia. Todo concepto implica la conciencia de un objeto, y toda conciencia de un objeto presupone la autoconciencia. El concepto de Yo o autoconciencia pura es el concepto presupuesto en todo otro concepto. Hay, por consiguiente, un concepto por antonomasia, condición de posibilidad de todos los demás conceptos, y el concepto hegeliano de concepto es sucesor y también deudor de esta noción de autoconciencia o Yo puro.[29]

El mismo Hegel se refiere implícitamente, al comienzo de la lógica del concepto, a este parentesco entre concepto especulativo y autoconciencia.

Lo que él plantea como una ayuda al lector es de hecho el reconocimiento de que el concepto de concepto es heredero del concepto de Yo puro:

> Me limito aquí a hacer una observación que puede servir para aprehender los conceptos aquí desarrollados y quizá facilite el acomodarse a ellos. El concepto, en la medida en que ha medrado hasta hacerse una existencia tal que ella misma es libre, no es otra cosa que Yo, o sea la autoconciencia pura. (CL II, 131)

Si decimos que el concepto hegeliano es heredero del concepto de autoconciencia, entonces es evidente que ambas ideas no son lo mismo ni dejan reducirse mutuamente. Hegel lo señala en la cita: el concepto especulativo se ha librado de las constricciones del concepto de autoconciencia, emanadas fundamentalmente de su carácter subjetivo. El concepto, pensado como una existencia, que necesariamente ha de ser pensada como libre, ya que el concepto es lo libre, es el Yo o la autoconciencia. Pensar el concepto como una existencia equivale, no se olvide, a pensarlo como constreñido, finito, limitado. La existencia siempre se contrapone en cuanto ente a un otro que la define y limita. Lo otro del Yo es siempre la cosa, la realidad que lo limita y con la cual se relaciona. Por eso Yo y autoconciencia son subjetivos y esencialmente contrapuestos a una objetividad dada enfrente. El concepto especulativo de Hegel, sin embargo, no está constreñido por nada, no es una existencia, sino que implica más bien la superación de la esfera propia de la existencia, a saber, del ser, e igualmente de la esfera de la esencia. El concepto no tiene nada enfrente más que sí mismo: «El concepto puro es lo absolutamente infinito, incondicionado y libre» (CL II, 151).

¿En qué se asemejan entonces concepto y Yo puro? En que en ambas nociones se piensan a la vez universalidad y singularidad. El Yo es singularidad máxima, repulsión de todo lo diferente, individualidad total. Pero al mismo tiempo es la universalidad suprema, la nota que acompaña, según Kant, todas mis representaciones, la autoconciencia que está presente en toda conciencia, el concepto que posibilita todo concepto cualquiera. Singularidad universal o universalidad individual, concreta, eso es lo que caracteriza al Yo, y eso es también lo que caracteriza al concepto

especulativo. La autoconciencia pura o el Yo, la unidad del pensar, liberada de toda constricción, despojada de su rémora subjetivista, ajena a toda contraposición y pensada como absoluta y libre, es el concepto puro.

Pero el concepto no surge de una reflexión de la naturaleza de la autoconciencia, sino del desarrollo interno del pensar y sus determinaciones. El concepto se genera a partir del final de la lógica de la esencia y abre una nueva doctrina superadora de ser y esencia. De manera retrospectiva, la lógica objetiva constituye su «exposición genética» (CL II, 125). Esta idea de génesis del concepto nos aleja de una suerte de modelo deductivo, según el cual el concepto sería la conclusión de las premisas incontestables planteadas en la lógica del ser y de la esencia. Como hemos visto hasta ahora, la lógica objetiva es una sucesión de determinaciones del pensar o ideas cada vez más complejas que se van formando y generando unas a partir de otras. No estamos ante una deducción, sino más bien ante una indagación, por la cual a base de pensar esas ideas se va profundizando en la verdad de cada una. Si la verdad del ser es la esencia, la verdad de ambos es el concepto. En todo este proceso se han ido superando unas ideas en otras, esto es, las ideas se han ido mostrando como momentos de una idea siguiente más compleja. El ser en general se ha revelado como la esfera de lo inmediato. Lo inmediato, sin embargo, ha resultado ser un momento de la esencia, su propia reflexión. La verdad del ser es la apariencia, porque el ser, lo dado, es apariencia, y la apariencia es puesta por la esencia, por el ensí. Este ser en sí es su verdad. Pero el desarrollo de la lógica de la esencia, y sobre todo su final, evidencia que aquella esencia en sí, ese ser en sí, es también igualmente puesto, que ser en sí es a su vez ser puesto. De ahí que la verdad de ser y esencia sea el concepto.

Hemos rastreado la génesis más cercana del concepto a través del desarrollo de la sustancia pasando por la causalidad y culminando en la interacción. Este movimiento dialéctico desde la sustancia hasta la interacción constituye a la vez la refutación definitiva del spinozismo (CL II, 129) y la exposición más inmediata del nacimiento del concepto (CL II, 126).[30] Si el spinozismo o la filosofía de lo absoluto en general hace del

punto de vista de la sustancia única la culminación de la filosofía, el final de la lógica de la esencia muestra la necesidad de superarlo. La sustancia única, unidad ontológica de todo lo diferente, ente absoluto y supremo, se caracteriza por ser causa de sí misma, por ponerse a sí misma. Este ponerse a sí misma implica, como vimos, su desdoblamiento. La interacción es la reunificación de la sustancia, pero la unidad alcanzada no es ya la unidad de la sustancia misma, sino una unidad más allá de sustancia y necesidad. Se trata de la unidad ideal del concepto, y su esencia es la libertad.

La sustancia surge de la idea de necesidad absoluta. Como tal, bajo la idea de sustancia se piensa el ser esencial, en sí, que se pone a sí mismo, que es causa de sí mismo. La interacción muestra, sin embargo, que ese ser esencial o ser en sí, fundamento y ponente de todo lo demás, es a su vez puesto por su propia posición, que el ser en sí es igualmente ser puesto y el ser puesto es tan en sí como su fundamento. Ya no hay una esencia verdadera, fundamento de lo real, sino una estructura en la cual cada miembro reproduce el todo mismo. El ser puesto es a la vez ser en sí y ser puesto, el ser en sí es a la vez ser en sí y ser puesto. Estamos pensando algo uno cuya identidad consiste en ser él mismo y su otro, algo simple, que a la vez se desdobla y cuyos miembros son nuevamente el todo. Esta identidad con uno mismo en lo otro es la libertad, y la libertad es la esencia misma del concepto.

Al comienzo de la lógica del concepto tenemos solamente la idea de una unidad en la reflexión negativa consigo misma. Esta unidad es ya una unidad ideal, la unidad del pensar mismo que precisamente es uno en la medida en que piensa lo otro y se reconoce a sí mismo en lo otro. De ahí surge una característica fundamental del concepto y, a partir de aquí, de la lógica hasta su final. El avance de las determinaciones de la lógica del ser era un pasar de unas a otras; las determinaciones de la esencia son siempre relativas, inseparables de su correlato, y el transcurso de lógica de la esencia consiste así en un aparecer de unas determinaciones en otras (*Enciclopedia* §§ 84 y 112). Las determinaciones de la lógica del concepto siguen a su vez un proceder nuevo y propio. En la naturaleza del concepto está el relacionarse solo consigo mismo. El concepto no limita con nada, no

tiene nada enfrente ni se define por nada más que por sí mismo. Es su identidad y su negación, contiene su propia determinación. El transcurso de la lógica del concepto no es un pasar de unas determinaciones a otras diferentes, pues el concepto siempre está en su propio ámbito, no pasa a otra cosa. Asimismo, las determinaciones del concepto tampoco aparecen unas en otras, pues no son, en sentido estricto, relativas. Cada determinación del concepto es a la vez y en la misma medida en que es una determinación, el concepto entero. Por tanto, no son relativas como en la lógica de la esencia, en el sentido de que para entender el fenómeno haya que pensar igualmente en la ley o que la ley implique a su vez el fenómeno. Las determinaciones del concepto son a la vez ella misma y las otras, y las otras, en rigor, no son otras sino ella misma. Por todo ello, el avance del concepto es propiamente un desarrollo o despliegue (*Enciclopedia* § 161). La exposición del concepto consiste en desenvolver el concepto mismo, desplegar sus determinaciones, de tal manera que en todo momento de su desarrollo el concepto no topa con algo nuevo y diferente, sino constantemente consigo mismo. Igual que el revelado de una película no saca a la luz ni más ni menos que lo que hay en ella, así también el desarrollo del concepto expone exclusivamente lo que el concepto mismo contiene.

Partimos entonces, fruto del final de la lógica de la esencia, de la idea que nos ha dejado la interacción: una identidad que consiste en la infinita relación negativa consigo misma, que no es ni más ni menos que la negación de la negación de sí misma, la causa que es efecto de su efecto, así como el efecto que es causa de su causa. Ya no tratamos propiamente de interacción, sino de su superación: una estructura en la cual la identidad reside en la negación de la negación, una unidad que se dirime dentro de sí y cuyos miembros vuelven a reproducir esa unidad. Esta es la idea del concepto en general o el concepto en su universalidad.

> En consecuencia, y por de pronto, el concepto es de tal modo absoluta identidad consigo que eso lo es solamente como negación de la negación, o sea como la unidad infinita de la negatividad consigo misma. Esta referencia pura del concepto en sí, que es tal referencia por ponerse mediante

la negatividad, es la universalidad del concepto. (CL II, 151 s.)

Así pues, al comienzo solo contamos con la universalidad del concepto, es decir, con solo uno de sus momentos. Esta universalidad, nos dice Hegel, es la pura negatividad, la negación de la negación. Así concebida, la universalidad tiene en sí misma el principio de movimiento del concepto, pues al ser ni más ni menos que negación de sí misma, contiene las demás determinaciones. El concepto es ya en su universalidad concreto (*Enciclopedia* § 164). O dicho de otra manera, la universalidad de la que estamos hablando es una universalidad concreta, diferente a todas luces de la universalidad tal y como la concebimos normalmente.

Concebimos habitualmente la universalidad como una propiedad común a varios particulares y singulares. Lo universal es uno frente a muchos, es lo presente en varios individuos y grupos, por consiguiente, común a ellos. Esta noción de universalidad como lo común a varios se complementa con las nociones de particularidad y singularidad. Lo particular es lo universal junto con una diferencia específica, una nota más que lo diferencia del resto y que es solo común a unos pocos. Avanzando en particularidad se obtiene lo singular. Lo singular es aquello que contiene además de lo universal y lo particular, y que lo equipara a muchos otros, otra serie de notas y características que lo hacen ser único. Abstrae uno de estas singularidades, se obtiene de nuevo lo particular y, aún más, lo universal. Entre universalidad, particularidad y singularidad median diferencias, notas extra que no están presentes en los demás y que separan. Así pensadas, estas nociones de singular, particular y universal son tomadas de forma abstracta, esto es, separadas unas de otras. Si pensamos ahora en los dos extremos, la relación entre universalidad y singularidad puede resultar problemática. Lo universal es lo común a muchos, lo aplicable a muchos casos singulares. Pero cada caso singular no es un prototipo de lo universal, sino un universal encarnado, modificado, entrelazado con otras muchas determinaciones, lleno, si se quiere, de impurezas. Este universal puro, abstracto, es por definición irrealizable, precisamente porque se define por oposición a particularidad y singularidad. En la realidad, que es finita, singular,

limitada, se dan así siempre aproximaciones a este universal, pero nunca el universal en su pureza. Esta contraposición entre universalidad y singularidad se torna especialmente frustrante en el ámbito práctico, al mostrar la experiencia una y otra vez que los principios e ideales universales raramente se ven implementados en su pureza y que las experiencias reales, las personas concretas y los casos singulares decepcionan una y otra vez a la universalidad.

Pues bien, la universalidad que plantea Hegel en el concepto especulativo es de una índole completamente diferente. A diferencia de la universalidad entendida corrientemente, esto es, la universalidad abstracta, la universalidad del concepto contiene la negatividad dentro de sí. De esta manera, lo universal concreto es a la vez él y su otro, lo singular, por ende, también lo particular. Pues la universalidad del concepto contiene en sí misma su propia determinación. «Pero precisamente la naturaleza de lo universal es ser un simple tal, que contiene en sí, por la negatividad absoluta, la suprema diferencia y determinidad» (CL II, 152).

La unidad de la universalidad del concepto es negativa, lo cual significa que lo universal se conserva y se mantiene a sí mismo precisamente negándose, esto es, determinándose —recuérdese que *omnis determinatio est negatio*, aquel lema spinozista asumido sin paliativos por Hegel—. La universalidad concreta se niega a sí misma, y de esta manera su determinación parte de sí misma. Lo universal se concreta, contiene su propia determinación y conlleva, por tanto, lo particular y lo singular. No se puede, por ello, pensar la universalidad del concepto sin pensar al mismo tiempo su particularización y singularización. La universalidad del concepto es así un momento del mismo que, no obstante, contiene ya la totalidad. Al avanzar en sus determinaciones, como decíamos, el concepto no encuentra nada nuevo, sino solo un despliegue de sí mismo. El paso de lo universal a lo particular y por último a lo singular no se realiza añadiendo nuevas notas, un extra que no estaba y que diferencie a estas determinaciones del concepto. Muy al contrario, este transcurso de lo universal a lo particular y lo singular es el desarrollo mismo de lo universal, y de igual manera se

puede hacer un desarrollo partiendo de lo singular o lo particular y obteniendo las dos determinaciones restantes. Lo universal es en sí mismo concreto, es particular y singular, es todo y parte, es a la vez igualdad y diferencia, y en este su desarrollo el concepto no topa con nada nuevo, sino constantemente consigo mismo. En lo singular y lo particular, la universalidad del concepto se conserva continuamente y se encuentra en sí misma.

> Por el contrario, aun cuando lo universal se pone también en una determinación, sigue siendo allí lo que él es. Él es el alma de lo concreto, en el que inmora sin trabas, igual a sí mismo en la variedad y diversidad de lo concreto mismo. (CL II, 153)

Al pensar la universalidad como absoluta negatividad se tiene, en primer lugar, que particularidad y singularidad están contenidas en ella. Pero se piensa, en segundo lugar, una universalidad dinámica, ponente, una universalidad que, por contener la negatividad en su seno, se niega a sí misma y de esta manera se pone como singular, se concretiza, sin dejar de ser ella misma. Esto implica que en rigor no se pueden tratar universalidad, particularidad y singularidad por separado, pues cada una de ellas se superpone con las demás. Pensar la universalidad es pensar la singularidad y la particularidad, de manera que la exposición que hace Hegel al comienzo de estas tres determinaciones del concepto es una suerte de disección artificial de un todo en verdad indisoluble. Hegel se decide aun así por presentar una a una las determinaciones del concepto a fin de guardar cierta claridad y ofrecer una perspectiva panorámica del todo. No obstante, si esta exposición de manera abstracta, separando determinaciones en verdad inseparables, no es la más adecuada, es además porque la exposición propia del concepto es el despliegue fluido de sus determinaciones, un despliegue que como tal solo culmina con el silogismo.

Antes de llegar al silogismo conviene ser medianamente fiel a la ordenación que nos da Hegel. Decimos que la universalidad del concepto contiene en sí misma particularidad y singularidad. Con ello queremos decir que lo singular no es nada distinto de lo universal, sino lo universal mismo en su determinación, y que la determinación de lo universal le viene de su

interior. La universalidad del concepto es a la vez y en el mismo sentido, singularidad y particularidad. Igualmente ocurre con las otras dos determinaciones: la singularidad es universal y también particular; la particularidad es universal y a la vez singular. Cada determinación, como ya hemos repetido alguna vez, reproduce las demás en sí misma, cada una es a la vez el todo. La pregunta parece obligada: ¿Por qué entonces distinguir entre universalidad, particularidad y singularidad? ¿No es esta una distinción superflua, meramente heredada de la tradición lógica, pero sin ninguna base al menos en lo que al concepto especulativo se refiere? Pareciera, en efecto, que simplemente estamos nombrando lo mismo con tres palabras diferentes. Bien es cierto que hasta el momento solo hemos afirmado que cada determinación del concepto reproduce la totalidad del concepto mismo, pero todavía no se ha mostrado que así sea. Eso tendrá que mostrarlo el desarrollo mismo. No obstante, si por ahora atendemos a Hegel, entonces la única diferencia que cabe señalar entre universalidad y particularidad es que lo particular es lo universal *expuesto*, o si se quiere, que lo particular *expone* lo universal. «Por tanto, lo particular no contiene solamente lo universal, sino que también, a través de su determinidad, lo expone» (CL II, 157).

Exponer un concepto significa, según Kant, mostrar una intuición correspondiente (*Crítica del juicio*, AA 05, 192). Si un concepto no ha de ser vacío, hay que mostrar un ejemplar particular de él, es decir, hay que ser capaz de señalar algún caso singular que encarne ese concepto para que nuestro concepto sea tal y no una mera elucubración sin mayor relevancia. Este significado kantiano de exposición es asumido completamente por Hegel. La universalidad del concepto se expone precisamente en un singular, por lo que a esta universalidad le corresponde el movimiento de darse a sí misma un ejemplar, un caso particular, un ser-ahí que lo exponga. La universalidad concreta no permanece en el éter de las ideas abstractas sino que se da a sí misma un individuo que muestra su esencia y la expone. En cuanto determinado y expuesto, el concepto tiene un ente concreto, un ser-ahí cualquiera que lo ilustra.

> El concepto, en la medida en que se determina o diferencia, está negativamente orientado a su unidad, y se da la forma de uno de sus elementos ideales, la forma del ser; en cuanto concepto determinado, tiene un estar en general [*ein Dasein überhaupt*]. (CL II, 159)

Este ser-ahí o, si se quiere, este ente, este algo que ejemplifica el concepto no es algo que el concepto se encuentre y en lo cual confirme su verdad, como cuando se comprueba la validez de una hipótesis aplicándola a un caso concreto. El concepto se da a sí mismo en su universalidad un ejemplo, un caso concreto, un ser determinado, un singular que lo encarna e ilustra. La universalidad concreta se ejemplifica a sí misma, se concreta precisamente en un singular que la expone. Esto implica, en definitiva, que la universalidad del concepto se realiza a sí misma, que pensar lo universal es pensar su caso concreto y realizarlo, exponerlo en un ente real. Esta concreción no es algo que venga de fuera, sino que brota de la universalidad misma del concepto.

El concepto pone su propia singularidad. En la singularidad el concepto está en su propio ámbito. Con todo, la singularización del concepto implica ni más ni menos que su entrada en la realidad. El concepto se realiza, se convierte en un ente real más y, aparentemente, se pierde allí. La singularidad del concepto, aun reproduciendo la totalidad del concepto mismo, implica de entrada su pérdida (CL II, 172). El concepto se convierte en un ente concreto, un ser-ahí, y recae en la lógica del ser. Deviene uno, y como nos muestra la doctrina del ser, la lógica del uno implica a otros muchos unos; el singular se contrapone con muchos más singulares, y la universalidad concreta del concepto se degrada a mera universalidad abstracta y corriente, a ser lo común a varios ejemplares singulares. De esta manera, las determinaciones del concepto acaban siendo contrapuestas, los múltiples singulares frente al universal. El despliegue del concepto entra en el momento de la diferencia, de la oposición y a la vez relación de sus momentos. Se trata del momento del juicio.

El juicio

El juicio consiste en la partición y confrontación de las determinaciones del concepto. Juicio en alemán significa *Urteil*, y Hegel se aprovecha de la literalidad de esta palabra para expresar esta suerte de fase en la cual el concepto aparece desmembrado. El juicio es así una *ursprüngliche Teilung*, una partición originaria de aquello que propiamente solo puede subsistir unido. La comprensión del juicio como partición original de una unidad intrínseca proviene originalmente de Hölderlin.[31] Esta partición del concepto es consecuencia, como hemos visto, de su universalidad concreta. La universalidad del concepto se singulariza, pero lo singular-universal no parece ser lo universal, sino contraponerse a él, enfrentarse a lo universal. El desarrollo del juicio mostrará que esto es solo apariencia, pero de entrada no se tiene ya la unidad del concepto, sino la contraposición de sus determinaciones en un juicio. Tal juicio es el simple juicio positivo del ser-ahí: «Lo singular es universal» (CL II, 182 ss.).

Tomado en este sentido que Hegel le da, el juicio del que estamos hablando no es simplemente una afirmación o una proposición sin más. El juicio del que habla Hegel es ante todo la relación de las determinaciones del concepto entre sí: universalidad, particularidad y singularidad. En este momento la particularidad ha desaparecido del mapa y solamente tenemos universalidad y singularidad frente a frente. Si bien las determinaciones del concepto forman una unidad, esta unidad solo puede ser mentada en el juicio, pero no completamente mostrada. La cópula signaliza esa unidad: el juicio afirma que lo singular es universal, pero en la medida en que el juicio mismo consiste en separar y contraponer singular y universal, esa unidad nunca llega en él a completarse. Restablecer tal unidad es precisamente el objetivo al que tiende el movimiento del juicio, objetivo que como tal, sin embargo, solo puede cumplirse propiamente en el silogismo (CL II, 181).

El concepto se pone en su singularidad y se da un ente concreto, un ser-ahí que lo expone. Este singular es un singular entre otros muchos, y la universalidad del concepto se degrada a ser lo común a estos varios. El juicio es por eso el juicio del ser-ahí, la relación entre singular y universal: lo singular es universal. Como decíamos antes, no se trata aquí de una proposición de la lógica tradicional ni tampoco de la lógica formal. El juicio

tematizado en la lógica especulativa es un momento del desarrollo del concepto. Sus extremos no son conceptos en el sentido corriente del término, ni tampoco estamos hablando de una función de uno o varios argumentos como en la lógica formal moderna. Los extremos del juicio, ya desde el juicio del ser-ahí, son determinaciones del concepto (CL II, 183). Así, el juicio positivo del ser-ahí nos dice que lo singular, un algo cualquiera, es universal. El significado de esta primera forma de juicio es que los entes concretos son universales, tienen una naturaleza universal, su verdad y ser residen en lo universal. Lo singular es, en definitiva, el concepto expuesto.

> Según el significado objetivo, la proposición: que lo singular es universal, designa —como se ha recordado recientemente— por una parte el carácter perecedero de las cosas singulares, y por otra parte la consistencia positiva de estas en el concepto en general. (CL II, 184).

Con todo, el concepto se expone en lo singular a raíz de su propia lógica. Su universalidad no es abstracta, sino concreta, contiene la negatividad dentro de sí y por ello se determina, se da un algo cualquiera que lo ilustra. Lo universal, afirma Hegel, se decide a ser singular: «Así se decide lo universal a ser lo singular; el juicio es esta eclosión suya, el desarrollo de la negatividad que él, en sí, es ya» (CL II, p. 184). Más adelante profundizaremos en esa llamada «decisión», ese decidirse *(sich entschließen)* y esa eclosión *(Aufschluß)* de lo universal. Lo fundamental, no obstante, reside en la idea de universalidad concreta, una universalidad que, como ya hemos visto, contiene la negatividad y, por ende, la fuente de su autodeterminación dentro de sí misma. Lo universal se autodetermina y se decide en algo singular. Este concepto de universalidad y el concepto de concepto en general son el fundamento de la unidad entre razón y libertad, unidad que exploraremos en el siguiente capítulo.

Lo universal se da, decíamos, un singular, deviene singular. Lo universal es así e igualmente singular y el juicio positivo del ser-ahí vale también al revés. Tenemos entonces dos juicios: «lo singular es universal» y «lo universal es singular». Ambos contienen determinaciones del concepto

tomadas de manera abstracta: singularidad y universalidad abstractas. Como tales, empero, se repelen mutuamente. En verdad, ninguno de ambos juicios es estrictamente válido. Lo singular es un algo cualquiera, una cosa con propiedades, una realidad concreta dada. No es universal, pues esta universalidad abstracta es lo común a muchos y se aplica a muchos más singulares; no se agota, por tanto, en un singular. A su vez, lo universal es solamente un predicado entre otros muchos de este sujeto singular. Tampoco agota ni mucho menos este ente concreto. Ambos juicios han de ser por ende negados, y de esta manera el juicio positivo da paso al juicio negativo.

«Lo singular no es universal»; «lo universal no es singular». Lo que no es ni singular ni universal, es particular. El juicio negativo introduce la particularidad, que había desaparecido de la escena. En su formulación positiva, los juicios anteriores se convierten en los siguientes: lo singular es particular y lo universal es particular. Lo particular se pone así como la mediación entre singular y universal. Como vemos, el no de la cópula se traslada, según Hegel, al predicado (CL II, 188 s.). En la medida en que no hablamos de conceptos en el sentido corriente del término —lo que para Hegel son en rigor representaciones— sino del concepto especulativo y sus determinaciones, la negación de cada una de ellas no resulta en indeterminación, sino todo lo contrario. La no-universalidad y no-singularidad son por ende la particularidad.

Estos dos nuevos juicios tampoco son estrictamente válidos. Lo singular no es lo particular, ni mucho menos es lo universal particular. Lo particular es más amplio que lo singular y más restringido que lo universal. Ambos juicios han de ser nuevamente negados. Esta segunda o doble negación acaba con la reflexión de singularidad y universalidad en sí mismas. Lo singular tampoco es lo particular; lo universal tampoco es lo particular. Lo singular es solo singular, así como lo universal es solo universal. Lo que sucede con esta doble negación es el enroque del sujeto. El sujeto repele al predicado y solo se relaciona consigo mismo. Sujeto y predicado se escinden, pues el predicado en su totalidad es negado. Solo el sujeto es el sujeto. El juicio del ser-ahí desemboca en la forma del juicio infinito.

En el juicio infinito sujeto y predicado son completamente incompatibles porque son heterogéneos. Pertenecen a esferas diferentes. No es que se niegue del sujeto un predicado concreto pero se afirme otro, sino que se niega la esfera entera del predicado. Ejemplos de juicios infinitos son, según Hegel, el «entendimiento no es una mesa», o bien, «la rosa no es un elefante». Son juicios infinitos y negativos, porque no se trata de que la rosa no sea un elefante pero sí una jirafa, sino que no es un animal en general. Igualmente, el entendimiento no es ni mesa ni silla ni armario, porque en general no es nada material. Sujeto y predicado son totalmente heterogéneos, incompatibles, y para Hegel este tipo de juicios no son en verdad juicio alguno. Su formulación positiva es que la rosa es rosa y el entendimiento es entendimiento, o volviendo al concepto, que «lo singular es singular» y «lo universal es universal». Se trata ciertamente de juicios vacuos que ni siquiera son juicios. Con el juicio infinito se invalida y supera el juicio del ser-ahí en general. Pero a la vez, lo que se ha obtenido es la reflexión de las determinaciones del concepto en sí mismas y de la forma misma de juicio en conjunto. Se ha dado un salto cualitativo: el paso al juicio de la reflexión.

En el juicio de la reflexión el predicado es la esencia del sujeto. Si el peso del avance del juicio del ser-ahí recaía en el predicado, ahora reside en el sujeto. Es el sujeto el que se va modificando conforme se desarrollan los juicios de la reflexión. Este sujeto no es ya un individuo en el que inhieren propiedades, un ente concreto que tiene tal o cual propiedad universal, sino que se ha convertido en un singular, un ejemplar concreto de lo universal. La singularidad está aquí puesta como singularidad de un universal y no simplemente dada, como en los juicios anteriores. Por eso no es una cosa cualquiera, inmediata, de tales o cuales propiedades, sino un ejemplar de algo más general. La universalidad, por su parte, pasa de ser la propiedad de un individuo concreto a ser la totalidad de los singulares, la suma de todos los casos concretos. La universalidad no es así una propiedad más, sino la esencia del sujeto, y el sujeto la existencia de la universalidad, su expresión fenoménica.

El sujeto singular del juicio de la reflexión no es la rosa como un

individuo atomizado, ni tampoco Cristina o Clara o Valentina, sino una persona concreta, el singular de un universal: esta planta, este ser humano. «Este ser humano es una mujer», he aquí un ejemplo de juicio de la reflexión, un juicio singular. Pero, evidentemente, las mujeres no se agotan en este ser humano, sino que son muchos más seres humanos. Este humano no es la única mujer. La verdad es que muchos humanos son mujeres, y la verdad del juicio singular es el juicio particular.

El juicio particular es a la vez positivo y negativo porque si muchos humanos son mujeres, entonces hay algunos que no los son. De ahí que el juicio particular peque de vaguedad o indeterminación: algunos, muchos, bastantes… pero no todos. Hay que notar que el sujeto tiene en el juicio particular una determinación más general que la que le da el mismo juicio. El sujeto no puede ser «algunas Cristinas» ni «muchas Lucías Gutiérrez», tampoco puede ser «muchos Buenos Aires», sino que tendrá que ser «algunos humanos» o «muchas ciudades». El juicio particular contiene el juicio universal. Algunos presupone humanos, ciudades…, es decir, todos los humanos o todas las ciudades.

Como vemos, la universalidad que tenemos entre manos consiste básicamente en la conjunción de singulares. Aglutinando ejemplares se tiene la totalidad de las mujeres, por ejemplo. Esta suma total de los singulares da pie al juicio universal: todos los humanos, todas las ciudades, donde estamos pensando ni más ni menos que en la conjunción de todos y cada uno de ellos. Se trata de una universalidad que solo se define como el conjunto total de los singulares.

Esta concepción de universalidad está presente, según Hegel, en el análisis matemático, donde se entiende la universalidad de una función como el conjunto de sus valores singulares (CL II, 199). Hegel se refiere aquí al teorema de Taylor, formulado en 1712, que afirma que es posible aproximar una función continua mediante polinomios construidos con sus derivadas. Cuanto mayor sea el grado del polinomio, mayor será la aproximación a la función. Si el grado tiende a infinito, entonces el polinomio sería prácticamente igual que la función en cada punto. Este teorema se aplica, por ejemplo, para que funciones complejas sean

calculadas por máquinas con base en polinomios. Expresar una función mediante polinomios es encontrar un polinomio que dé los mismos valores concretos que la función. La universalidad de la función se piensa aquí, como dice Hegel, como el conjunto de todos sus valores.

Si salimos del ámbito de las matemáticas, esta exigencia de contabilizar todos y cada uno de los casos singulares hace que la universalidad así pensada implique una tarea infinita. Es una universalidad en verdad empírica, porque se basa en el recuento de singulares y adolece como es bien sabido del problema de la inducción: el salto nunca suficientemente justificado del muchos al todos, o también, de todos los casos examinados a todos los casos en general. En las matemáticas, la inducción puede sistematizarse en una regla (la llamada inducción matemática) que asegura la validez para todos los casos debido a la sencillez de los entes con los que trata. Las ciencias naturales y sociales, sin embargo, tienen que tener este problema de la inducción siempre muy presente y ser cautelosas con sus afirmaciones universales.

Con todo, el juicio universal contiene también una concepción más avanzada de universalidad, lo que Hegel llama «universalidad objetiva» (CL II, 201). «Todos los humanos» combina a la vez universalidad y singularidad, pues son todos y, por eso mismo, cada uno de ellos. Esta unión de universal y singular es el género. Si todos los humanos son mortales es porque el género humano es mortal. El género es una universalidad que a la vez es concreta: engloba al individuo en todo su ser, lo subsume. Lo que es ese ejemplar humano le viene dado por su género. El género, por ende, no es una propiedad más entre otras del individuo, sino que lo define en su propio ser. Al unificar singularidad y universalidad, el género supone un nuevo paso en la superación de esa separación entre determinaciones del concepto que es el juicio. El desarrollo del juicio sigue ahora evolucionando en la cópula. El individuo es lo que es por y con base en su género: es así necesariamente. El juicio se ha convertido en juicio de necesidad.

La forma primera o inmediata del juicio de la necesidad es el juicio categórico. A primera vista, el juicio categórico tiene la misma apariencia

que un juicio positivo, una mera afirmación. «La rosa es grande» y «la rosa es una planta» no parecen distinguirse demasiado; ambas son afirmaciones acerca de la rosa. Esta primera impresión esconde una diferencia fundamental, a saber, que la unión entre sujeto y predicado del primer juicio es una pura casualidad, mientras que en el segundo juicio es una unión necesaria. La rosa es una planta necesariamente, como no podría ser de otra manera. Esta necesidad, que reside en la cópula, es la característica distintiva del juicio categórico, el cual expresa la esencia de la cosa, esto es, su género.

La universalidad concreta es universalidad, particularidad y singularidad a la vez, y así también se subdivide el género en especies y estas en subespecies hasta llegar a los individuos. El sujeto del juicio categórico es así un singular o una especie del que se predica una especie superior o un género. El individuo es esencial y necesariamente su especie y la especie es necesariamente su género. La rosa es planta y las plantas son seres vivos, necesariamente. Género y especie penetran totalmente en el singular, habitan en él y lo impregnan en todo su ser, de manera que lo que sea el singular o individuo aparte de su género aparece como algo contingente. Lo que hay de necesario en él es lo que hay de universalidad.

Sin embargo, la necesidad que está en la base del juicio categórico no sale a relucir. Singular y universal parecen estar ligados de manera contingente, como decíamos antes, cuando en verdad su unión es necesaria. Esa necesidad radica en la universalidad objetiva del género y, más concretamente, en la mediación de la especie, esto es, la particularidad. «Fernando es mortal» es un juicio categórico porque Fernando es un humano y los humanos una especie de los mortales. La verdad del juicio categórico es así, en rigor, el juicio hipotético. Si Fernando es humano, entonces es mortal. «Si A, entonces B».

El juicio hipotético muestra que el ser de lo finito es un ser puesto, que lo finito es su propio ser pero también y en la misma medida el ser de algo otro, de lo universal. Es mediante la mediación de especie y género que el individuo es el que es. El juicio hipotético expresa así la esencia de la universalidad concreta, la unidad de ser consigo mismo en lo otro,

singularidad que es a la vez particularidad y universalidad. La unidad del concepto se va de esta manera poco a poco reconstruyendo. Sus determinaciones aparecen ya unidas en un todo, y el juicio hipotético encuentra su verdad en el juicio disyuntivo, donde la universalidad del concepto se despliega en sus especies.

El juicio disyuntivo despliega las determinaciones del concepto. Este juicio adopta la forma de «A es B o C». La disyunción, así planteada, presenta una ambigüedad, ya que puede tomarse como inclusiva o exclusiva. Es decir, «A es B o C» puede entenderse como que A es tanto B como C e igualmente como que A es o bien B o bien C pero no ambos a la vez. Esta ambigüedad expresa muy bien, según Hegel, la unidad del concepto. La universalidad del concepto contiene la negatividad y por ende su autodeterminación, de manera que contiene particularidad y singularidad tanto respectivamente como en su unidad en el todo. El juicio disyuntivo expresa esto precisamente: la universalidad es particularidad y singularidad y es también particularidad o singularidad. Esta yuxtaposición del «tanto – como» y del «o bien – o bien» es la unidad del concepto, el todo que es a la vez cada una de sus partes por separado. Cada determinación del concepto está así precisamente en su exclusividad unida al resto. Por supuesto, el mundo real da muchos contraejemplos de esta disyunción completa del género en sus especies. Un buen ejemplo presentado por el mismo Hegel es el del color como género. Dada la gama casi infinita de colores y matices es prácticamente imposible enumerar todas sus especies y agotar el color como género. Habría que decir a lo sumo: el color es rojo o verde o azul o infinitos otros. Se trata, como es sabido, del problema de la completud de una disyunción empírica, problema y a la vez ventaja de las ciencias naturales, siempre abiertas a descubrir nuevas especies dentro de géneros ya establecidos.

En cualquier caso, la idea de juicio disyuntivo expone bien la estructura general del concepto. Con todo, el juicio en general tematiza la relación de lo finito con el concepto, esto es, la relación entre singularidad y universalidad. Cómo se relaciona una cosa singular con el concepto, habida cuenta de esta universalidad concreta desplegada en el juicio disyuntivo, es

el planteamiento del juicio del concepto y de su forma primera, el juicio asertivo.

El juicio del concepto retoma, como decimos, la relación entre una cosa concreta, real, y el concepto. El desarrollo de la estructura del juicio en todas las formas vistas hasta ahora muestra que el concepto no es algo externo a la cosa singular, sino que es su concepto, que la cosa es más bien la singularización del concepto. Lo que al principio solo se afirmaba, diciendo que en el concepto se da un ser-ahí concreto, ahora se ha desarrollado en el juicio. La cosa no es un ente sin más, algo dado, sino esencialmente la realización del concepto. El concepto, dice Hegel, está ahí como la base de la cosa. La cosa realiza el concepto, pero esta realización se presenta de entrada como una suerte de tarea, un deber. La correspondencia entre cosa singular y concepto admite gradación, un mejor y un peor, y por tanto el juicio de la cosa es un enjuiciamiento *(Beurteilung)* (CL II, 210). El singular puede exponer de manera más o menos adecuada el universal, y precisamente esto enjuicia el juicio del concepto. «La casa es buena», «este es un mal Estado»… son juicios que miden la adecuación entre el singular y su concepto.

Este es el juicio del concepto en su primera forma, el juicio asertórico. En el juicio asertórico el sujeto es una realidad concreta, una cosa real, y el predicado es su relación con el concepto. Por ello el predicado es una valoración, una medida de la adecuación de la cosa con su concepto. Los predicados son así del tipo bueno, malo, bello, etc. Los ejemplos son del tipo que ya hemos visto: «esta acción es justa», «tal ciudad es fea e inhabitable», «tal casa es una buena casa», etc. Estos juicios son meras aseveraciones, no porque expresen meras opiniones subjetivas, sino más bien porque tienen una forma inmediata y no pueden ser más que aseveraciones. Este ejemplar singular, esta casa es buena, es una mera aseveración porque le falta la particularidad, le falta el porqué de que la casa sea buena. Así formulado, el juicio es tan válido como su contrario, a saber, que la casa es mala. Esta es la imperfección del juicio asertivo, su inmediatez, su puro afirmar sin dar más explicación, y esto es lo que lo

convierte en problemático.

El juicio problemático surge del hecho de que el juicio asertórico es él mismo problemático, es decir, que de entrada vale tanto él mismo como su contrario. Lo problemático no reside en el predicado (bueno, malo, bello, etc.) sino en si el sujeto es de verdad bueno o malo o bello, etc. Es decir, lo problemático reside en el sujeto, en su carácter inmediato y contingente, y el avance que representa el juicio problemático está precisamente en incorporar esta contingencia. La carretera, por ejemplo, es una buena o una mala carretera, dependiendo de cómo sea —del estado de la calzada, la anchura y la cantidad y el grado de sus curvas—. Esta problematización de una aseveración, aquel «depende» que respondemos ante el juicio sobre si la carretera es buena, rompe con la inmediatez del sujeto e introduce el momento de la particularidad, de las características que hacen que el sujeto se adecúe más o menos a su concepto. La problematización del juicio trae a colación la constitución concreta de la cosa, por ende, el momento de la particularidad, de manera que la cosa singular, de tales y cuales características, se adecúa o no a su concepto. Surge así el juicio apodíctico, y con él la culminación de la forma juicio como tal.

El juicio apodíctico es la verdad del juicio en general y con ello también su superación. Esto es así porque en él están por fin presentes y articuladas las tres determinaciones del concepto. Esta carretera, un singular que es a la vez universal, a saber, una carretera, esta carretera, decimos, está hecha de tal y cual manera, con estos rasgos particulares, que es una buena carretera, un universal concreto. Tenemos así un singular que mediante momentos particulares es realización de un universal, o también al revés, un universal que conforme a ciertas características se realiza en un singular concreto.

El punto de vista del juicio en general es el punto de vista de la finitud, el examen de las cosas finitas, singulares, de todo lo finito que nos rodea día a día (*Enciclopedia* § 168). La finitud de las cosas, como se vio en la lógica del ser, implica la unidad de ser y nada y es el germen de su propia corrupción. El juicio ha pasado de la inmediatez de lo real hasta contemplar lo real en su relación con el concepto, y esta es toda la verdad que puede alcanzar lo finito. El «juicio absoluto sobre toda realidad» (CL II, 215),

sobre toda realidad concreta y toda cosa singular, es precisamente su escisión, el hecho de que su ser y su concepto están separados, justamente a raíz de su finitud. En la medida en que lo finito se adecúa a su concepto, en la medida en que el Estado es un buen Estado y la carretera una buena carretera, en esa medida es lo finito algo verdadero, en esa medida expone lo finito el concepto y en esa medida es toda la verdad a la que puede aspirar. Por el contrario, en la medida en que las cosas no se adecúan al concepto, en esa medida son corruptibles y perecen.

El juicio apodíctico enjuicia la cosa según sus características particulares. Como tal, este juicio supone una superación del juicio en general, porque introduce un fundamento, una explicación, una razón por la cual la cosa es buena, útil, bella, etc. El juicio apodíctico es en verdad un juicio asertivo justificado. Esta justificación del porqué algo es bello, útil o bueno es lo que Hegel llama «el llenado de la cópula». Pero, como es notorio, de esta manera el juicio deja de ser un juicio simplemente. En la medida en que el juicio se justifica, estamos ante la conclusión de un razonamiento. La verdad del juicio está, como se ve, en el juicio apodíctico, y la verdad de este en el razonamiento, en el silogismo.

El silogismo

El silogismo, afirma Hegel, es «el restablecimiento del concepto en el juicio» (CL II, 216). Lo esencial del silogismo radica en que en él se generan las determinaciones del concepto unas a partir de otras. El silogismo pone así los momentos del concepto por separado y a la vez hace explícita su unidad, la reproducción de unos en otros. Esta unidad en la diferencia de las determinaciones del concepto se consigue solo con la forma silogística, y por ello el silogismo es el concepto desplegado. Cada determinación puede generarse mediante las otras dos, de manera que todas son al final tanto el término medio como la unidad de las tres. Esto es lo que puede y debe ser mostrado en el desarrollo que sigue. Cada determinación puede ser el término medio, esto es, el punto de unión de las otras dos, como también formar un silogismo entero y ser así las tres a la vez. Esa es

la naturaleza del concepto y sus determinaciones y este su propio desarrollo como mediación consigo mismo es lo que hay que examinar a continuación.

Cabe destacar preliminarmente la amplitud del concepto hegeliano de silogismo *(Schluß)*. Este comprende para Hegel no solo las figuras tradicionales del silogismo con sus distintos modos, sino que también son silogismos la inducción, la analogía o el *modus ponens*. Se trata, en cualquier caso, del desarrollo del concepto, de la dinámica interna e interrelacional de sus determinaciones, del movimiento mismo del concepto y su razonamiento propio, que no se limita a los silogismos clásicos. Probablemente Hegel utilice la denominación tradicional de silogismo *(Schluß)* porque, a pesar de que el contenido a tratar trasciende los silogismos tradicionales, la palabra alemana *Schluß* guarda enorme cercanía con la palabra *Entschluß* (decisión), igual que *schließen* (colegir, concluir) la guarda con *entschließen* (decidir, resolver), y Hegel quiere destacar esta cercanía para hacer plástica una idea fundamental de su filosofía que trataremos en el siguiente capítulo: que colegir y decidir mantienen una unidad íntima, que ambas son, como decimos en castellano, resolver, tanto en el sentido de razonar como en el de decidirse a actuar; que pensamiento y acción son en el fondo lo mismo, y que el razonar del concepto es al mismo tiempo su autodeterminación. Pues lo racional y lo libre son una y la misma cosa. Dejemos esto aparcado por el momento y tengamos ahora mismo en cuenta solo que el silogismo hegeliano es más amplio que el silogismo en sentido tradicional.

Íntimamente conectado con esto último registremos aquí un aserto importantísimo de Hegel que también deberá ser explicado en el siguiente capítulo. Dado que, por lo dicho, el silogismo es el concepto completamente puesto, es también, por ende, lo racional por excelencia (CL II, 217). No solo el silogismo es racional, sino que todo lo racional es silogismo. La razón no es la facultad de los principios ni mucho menos es lo racional un principio fundamental ni un contenido como Dios, lo infinito o lo suprasensible. La razón es razonar, es silogismo y nada más, y todo contenido ulterior es racional solo gracias a su forma silogística especulativa. Retengamos esto, como decimos, hasta el capítulo siguiente, y

estudiemos ahora el desarrollo concreto del silogismo como tal.

Lo esencial del silogismo, decíamos, reside en la mediación de las determinaciones. Al comienzo, el silogismo es un silogismo que podemos caracterizar de formal, propio del entendimiento, pues tiene como términos determinidades abstraídas unas de otras y aparentemente autosuficientes. El desarrollo del silogismo mostrará la unidad intrínseca de estos extremos, pondrá cada determinación como término medio y así como mediadora de las demás y, posteriormente, como el todo.

La forma más inmediata de silogismo es, como en el juicio, el silogismo del ser-ahí. Si el juicio más inmediato era aquel que afirma que lo singular es universal, el silogismo más inmediato, en cuanto reconstrucción del concepto en el juicio, es aquel que afirma que lo singular, mediante lo particular, es universal. Lo singular posee una cualidad particular y es a través de ella universal.

El esquema que nos da Hegel para este primer silogismo es por tanto E (singular, de *Einzelheit*) – B (particular, de *Besonderheit*) – A (universal, de *Allgemeinheit*). Este silogismo o primera figura en Hegel se corresponde con la tradicional primera figura, en la cual el término medio desempeña el papel de sujeto en la premisa mayor y de predicado en la menor. En la primera figura tradicional, siendo M el término medio y S y P sujeto y predicado respectivamente de la conclusión, el esquema es el siguiente:

M – P

S – M

Luego, S – P.

Todas las figuras silogísticas, mantiene Hegel, se dejan reducir a esta primera, tesis por otra parte ya sostenida en su día por Kant (*La falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas,* § 5, AA 02, 55 ss.). Siguiendo la notación tradicional, A es juicio universal positivo, E es juicio universal negativo, I es juicio particular positivo y O es juicio particular negativo. Los modos de la primera figura son, como es sabido, BARBARA, CELARENT, DARII y FERIO. La esencia de la primera figura está dada en el modo DARII, es

decir, aquel silogismo que tiene una premisa mayor afirmativa universal y una menor y una conclusión afirmativas particulares. Para Hegel, el significado especulativo de la primera figura es que lo singular se concluye con lo universal a través de lo particular. Ejemplo:

Todo humano es un ser vivo.
Luis es humano.
Luego, Luis es un ser vivo.

El singular, Luis, es universal, un ser vivo, a través de un rasgo particular, el hecho de ser un ser humano. Recordemos que en la silogística tradicional, el juicio singular (Luis es un ser vivo) es tratado como un particular, es decir, algún Luis es un ser vivo.

Esta es la forma fundamental del silogismo: el singular deviene un universal concreto. O siguiendo el ejemplo de Hegel:

Todos los humanos son mortales.
Cayo es humano.
Por tanto, Cayo es mortal.

Si nos fijamos, lo que tenemos es una cosa cualquiera, un singular dado. De este singular tomamos una propiedad particular suya entre otras muchas y de ahí deducimos otra propiedad más abstracta. Tomado de esta manera, digamos, tan arbitraria, lo singular tiene multitud de propiedades y así también multitud de universales con los que confluir en silogismos (CL II, 223). Lo cual quiere decir, por contraposición, que el silogismo concreto es respecto a este singular algo aleatorio, contingente. Esta contingencia reside, como decimos, en la inmediatez del sujeto y sus propiedades, pues tomando diferentes propiedades como término medio se tienen diferentes conclusiones, aún más, se tienen, afirma Hegel, conclusiones contradictorias entre sí. Ejemplo: Si toda pera es comestible y esto es una pera, entonces esto es comestible. Pero si todo objeto envenenado es tóxico, es decir, no comestible, y esta misma pera está envenenada, entonces no es comestible. Otro ejemplo: Si soy un ser humano y todo ser humano es igual

a los demás en sus derechos fundamentales, entonces yo soy igual a los demás. Pero si yo soy español y los españoles tienen más derechos que otras personas que viven en España sin nacionalidad española, entonces yo no soy igual a los demás. Pongamos un ejemplo más: Si este bloque de pisos es de mi propiedad y toda propiedad está a la completa disposición del que la tiene, entonces este bloque de pisos está a mi entera disposición. Puedo especular con su valor, si quiero. Pero si esos pisos son viviendas y toda vivienda está para que alguien viva en ella, entonces no están a mi entera disposición para que especule con ellas. A partir de diferentes propiedades se obtienen conclusiones contradictorias. La quizás un tanto sorprendente idea que Hegel con ejemplos parecidos a estos quiere transmitir es que esta forma de razonar es arbitraria y que de ella se siguen las más dispares e incluso incoherentes conclusiones.

Aparte de este formalismo que según Hegel lleva a las conclusiones más diversas y, como vemos, incluso contradictorias, resulta además que la idea misma de silogismo da pie a exigir que las premisas sean también demostradas, es decir, que sean las conclusiones de sus propios silogismos. De esta manera, el silogismo que fundamenta una conclusión necesita a su vez otros dos silogismos que fundamenten sus premisas. Esos dos silogismos contienen a su vez cuatro premisas que requieren cuatro silogismos correspondientes para probarlas, de manera que las pruebas se multiplican así hasta el infinito. De ahí se sigue que las demás figuras clásicas del silogismo están entrelazadas con la primera, pues la segunda y la tercera figuras, respectivamente:

P – M M – P
S – M y *M – S*
Luego, S – P Luego, S – P

son los silogismos que fundamentan las premisas de la primera figura (CL II, 227). La cuarta figura tradicional es para Hegel prescindible (*Enciclopedia*, § 187 nota), de manera que las tres figuras clásicas de Aristóteles son los tres silogismos formales, ocupando las tres

determinaciones del concepto el lugar de término medio en cada uno.

Lo que Hegel presenta a continuación como segunda figura se corresponde con la tercera figura tradicional (CL II, 230). En la tercera figura tradicional, segunda en Hegel, el término medio es el sujeto de las dos premisas. El esquema que Hegel nos da es B – E – A, es decir, particularidad, singularidad y universalidad. Esto no quiere decir, por supuesto, que el sujeto de las dos premisas sea un singular, ya que, como se sabe, una de las reglas básicas de la silogística es que de dos premisas particulares nada se sigue. Más bien, se trata de la mediación de los momentos del concepto: lo universal y lo particular se conectan mediante lo singular. Es algo arriesgado poner ejemplos, toda vez que el mismo Hegel no los da, pero aventurémonos. Un modo de la tercera figura es DATISI, y un ejemplo podría ser:

Todas las aves son ovíparas.
Algunas aves son águilas.
Luego, algunas águilas son ovíparas.

Lo que hacemos en este razonamiento, desde el punto de vista lógico-especulativo, es conectar universal y particular mediante lo singular. Hemos conectado las águilas, una especie particular de aves, con el género universal de los ovíparos mediante algunos ejemplares concretos. Este razonamiento tiene, sin lugar a dudas, mucho de arbitrario o artificial, aunque sea correcto, y esto mismo es destacado por Hegel (CL II, 230). Su sentido especulativo consiste, no obstante, en mostrar que lo universal necesita de lo singular para especificarse, que no se puede pasar de los ovíparos a las águilas, del género a la especie, si no es mediante los singulares, a través de este y aquel ovíparo y así algunos ovíparos que resultan ser águilas.

Igualmente se tiene aquí que lo universal media entre singular y particular, o en nuestro ejemplo, que el género ovíparo media entre las aves singulares y la especie de las águilas. Esta es la tercera figura hegeliana, segunda figura de la lógica tradicional. Por regla general, en la segunda

figura el término medio es el predicado de las dos premisas. El esquema que Hegel nos aporta es E – A – B, esto es, la singularidad concluye con la particularidad a través de la universalidad. Hay que notar que la conclusión de un silogismo de la segunda figura es siempre negativa, ya sea universal negativa o particular negativa. En este sentido, estamos pensando la particularidad precisamente como negación de lo universal. Un ejemplo de esta segunda figura podría ser tomado del modo BAROCO:

Todo perro ladra.
Algún gato no ladra.
Por tanto, algún perro no es gato.

Como vemos, tenemos en la conclusión un singular, algún perro, unido con la particularidad, a saber, el no ser gato. Y tenemos también, por fin, al universal desempeñando el papel de término medio. Dado que las tres determinaciones del concepto son ya el término medio, como se ha mostrado, surge la idea del silogismo matemático o cuarta figura (no confundir con la cuarta figura tradicional, que Hegel desdeña). Las tres figuras silogísticas tienen este razonamiento en la base.

El silogismo matemático afirma que si dos cosas son iguales a una tercera entonces son iguales entre sí. Es decir, hay siempre un tercero que media en la unión de dos determinaciones. En efecto, el silogismo formal ha mostrado ser en su desarrollo una mera transitividad. Si dos se relacionan con un tercero, entonces se relacionan entre sí, dando igual qué dos sean dados y cuál sea la conclusión, como hemos visto. Este silogismo matemático parece reclamar para sí la mayor evidencia e incluso podría presentarse como un axioma de la silogística. Pero esta verdad inmediata presupone en verdad la abstracción de toda cualidad de los tres términos y su tratamiento puramente cuantitativo. El silogismo matemático implica en verdad un vaciado de las determinaciones del concepto, que se convierten en meras incógnitas vacías relacionándose transitivamente entre sí. El silogismo matemático es así un resultado negativo, la reducción de la dinámica interna del concepto a su más mínima expresión.

De todo lo dicho queda patente, para Hegel, que el silogismo formal ha mostrado profundas carencias. Al moverse entre propiedades que inhieren en sujetos o los subsumen, la lógica de este modo de razonar es ciertamente aleatoria. Precisamente a esta silogística formal suele limitarse el tratamiento en los manuales de lógica tradicional según Hegel (CL II, 236). Este formalismo toma propiedades de manera abstracta y las atribuye a un sujeto igualmente dado y abstracto, según si se siguen o no de otras determinaciones abstractas. Probar un juicio mediante este tipo de silogismos no vale mucho, ya que, a los ojos de Hegel, con este tipo de silogismos se puede probar casi cualquier cosa, con tal de encontrar el término medio adecuado (CL II, 238).

El examen de esta silogística formal supone un importante avance. Es bien cierto que lo esencial del silogismo era la unidad intrínseca de las determinaciones del concepto y, hasta ahora, solo hemos asistido a una combinatoria por la cual estas tres determinaciones se conectan extrínsecamente entre sí. Pero la silogística formal ha mostrado dos cosas: primera, que cada determinación es el término medio, y aunque estos términos medios no pasaban de ser meros conectores, se ha hecho evidente que la unidad de las determinaciones del concepto no reside en una de ellas, sino en todas a la vez, o mejor, en su «identidad concreta» (CL II, 235); segunda, que cada silogismo presupone otro silogismo, o mejor dicho, que las tres figuras silogísticas se presuponen entre sí. Si hemos de mediar, esto es, probar un juicio mediante un silogismo, este silogismo presupone otros dos que a su vez formalmente lo presuponen. O lo que es lo mismo, la mediación no descansa en premisas dadas, absolutas e irrefutables, sino nuevamente en una mediación, es decir, en sí misma. El razonamiento no se basa en principios universales sino nuevamente en el razonamiento mismo. Esta «mediación que se funda en mediación» (CL II, 234) es una nueva idea de silogismo, el silogismo de la reflexión.

El silogismo de la reflexión se caracteriza por la evolución que presenta su término medio. El término medio no es aquí ya una determinación más, sino la unidad concreta de las tres. En su forma más inmediata se trata, sin

embargo, del silogismo de la suma total, una forma de transición desde el silogismo formal. En el *silogismo de la suma total* el término medio es la totalidad de las determinaciones del concepto en la medida en que es una suma total. Esta suma total unifica, como ya vimos en el juicio, singular y universal, mentando a todos y cada uno, por ejemplo, todas y cada una de las cosas verdes. En esa idea están pensados tanto lo singular, esta cosa verde, como el universal verde, en esta forma de universalidad que es la compilación de todos los singulares.

Si tomamos todos y cada uno de ellos, entonces los tomamos como singulares con todas sus particularidades, más allá de ser, pongamos por caso, verdes, y afirmamos de ellos algo. Este silogismo se corresponde formalmente con la primera figura que presenta Hegel, y el ejemplo concreto que pone con el modo DARII: una premisa mayor universal afirmativa, una menor particular afirmativa y una conclusión particular afirmativa, siendo el término medio sujeto de la premisa mayor y predicado de la menor.

Todos los hombres son mortales.
Cayo es un hombre.
Luego, Cayo es mortal.

Este silogismo es examinado ahora desde otra perspectiva. El término medio ya no es simplemente los hombres, sino todos y cada uno de ellos. Este es el punto que Hegel quiere recalcar. Afirmamos, pues, que si todos los hombres son mortales, entonces Cayo, que es hombre, también lo es. La peculiaridad de este silogismo de la suma total es que su conclusión ya está dada desde el principio, pues está contenida en la premisa mayor (CL II, 242). Todos los hombres son mortales significa, entre otras cosas, que Cayo es mortal. Tenemos, pues, un silogismo meramente aparente, porque su término medio, al ser unidad de singularidad y universalidad en la forma de «todos y cada uno», hace que la premisa mayor contenga ya lo que se quiere probar. Todos los hombres presupone, en verdad, todos y cada uno de ellos, todos los hombres concretos, y afirmar algo de todos ellos

presupone afirmarlo de cada uno de ellos individualmente. El silogismo de la suma total presupone la afirmación de todos y cada uno de los casos singulares, esto es, presupone una inducción.

El silogismo de la inducción procede siguiendo la segunda figura hegeliana, mediante la cual la singularidad es el término medio entre universalidad y particularidad. Tenemos una especie, por ejemplo los gatos, y la subsumimos en un género mayor, el de los mamíferos, pasando por todos y cada uno de los gatos. La singularidad que se trata aquí es una singularidad completa, el individuo mismo con todas sus particularidades, y la inducción significa objetivamente que el género se extiende en todos y cada uno de los singulares. Este es, como es bien sabido, el silogismo de la experiencia por excelencia. Como la universalidad aquí pensada es la suma total de los singulares, es decir, está pensada como completud de un conjunto de individuos, la inducción es por definición prolongable hasta el infinito. Se trata del recuento de todos y cada uno de los ejemplares dados a la experiencia, y la conclusión es, por ende, siempre problemática (CL II, 245).

Si prestamos atención, en verdad, la conclusión del silogismo inductivo nunca se sigue estrictamente del mismo. Todos y cada uno de los gatos no se sigue del examen de un número n de gatos, pues de esto solo se sigue un juicio sobre esos n gatos. Aquí ocurre, señala Hegel, lo mismo que en el caso del silogismo de suma total: que la conclusión está presupuesta desde el principio. Es decir, a la conclusión sobre todos los ejemplares singulares se llega de otra manera y, en verdad, la inducción, que parte de los singulares inmediatos, sirve solo para suponer que no hay contraejemplos a esta conclusión. Si partiendo de singulares sacamos conclusiones universales, es porque singular y universal tienen una identidad intrínseca, porque ambos son universalidad concreta, y partiendo de esa universalidad concreta concluimos algo sobre todos. Por ello, en la base de toda inducción está siempre, según Hegel, una analogía.

El silogismo de la analogía (y la analogía es también un silogismo, insiste

Hegel) sigue el esquema formal de la tercera figura hegeliana: un singular se une con una propiedad particular con base en su naturaleza universal. La analogía es por ende un razonamiento que, basándose en la naturaleza de un individuo concreto, concluye propiedades particulares suyas que están presentes en otros de su misma naturaleza. En la base está la naturaleza del individuo, es decir, su característica de ser encarnación de un universal, de ser ejemplar de un género y ser, por consiguiente, una universalidad concreta. A partir de esta naturaleza se sacan otras propiedades particulares que, dado que otros ejemplares del género las tienen, el susodicho individuo también tendrá que tener. Pongamos un ejemplo parecido al de Hegel:

El planeta Tierra está habitado.
Júpiter es un planeta.
Por tanto, Júpiter estará habitado.

Este es un ejemplo de analogía que concluye que lo que vale para un singular vale también para otro con base en su naturaleza común. Lo que en la analogía no queda nunca claro es si esa particularidad que presenta el ejemplar singular de partida hunde sus raíces en su naturaleza universal o en otra particularidad, o siguiendo el ejemplo de Hegel, si la Tierra está habitada por ser simplemente un planeta, o si lo está por ser un planeta con determinadas características (CL II, 248).

Pues bien, el silogismo de analogía vuelve a presuponer, como los dos anteriores, su conclusión en sus premisas. Parte de la unión de particular y singular, una unión dada (el planeta Tierra está habitado), e intenta deducir de ahí esa misma unión, es decir, que otro planeta y otro y todos los planetas están habitados y, por ende, también que la Tierra está habitada. La analogía es así una forma de razonamiento que pretende autofundarse, que fundamenta su propia premisa superando el carácter inmediato y dado de la singularidad de la que parte. La analogía razona así desde la universalidad del género. La universalidad se eleva con ella de esta manera definitivamente a una universalidad concreta, totalmente realizada, aquella que en la singularidad está en su propio elemento y sigue siendo ella

misma. Si al comienzo del silogismo de la reflexión la universalidad era meramente la suma total, ahora ha evolucionado hasta la universalidad concreta, y en ella reside la verdadera necesidad del razonar. Este término medio totalmente desarrollado funda la culminación del silogismo: el silogismo de la necesidad.

El silogismo de la necesidad o silogismo necesario se caracteriza por la universalidad concreta de su término medio. La universalidad es por fin los tres términos a la vez, es al mismo tiempo singular, particular y universal y es, por tanto, universalidad objetiva o género. Más que tener tres términos conectados entre sí, lo que tenemos es un universal que transita argumentativamente por tres formas. El silogismo necesario es así un silogismo categórico. El silogismo categórico, al igual que el juicio categórico, une las determinaciones con necesidad. Formalmente, el silogismo categórico presenta el esquema de la primera figura hegeliana: singularidad y universalidad conectadas por la particularidad. Sin embargo, ya no se trata de aquella conexión arbitraria que tomaba una cualidad cualquiera como término medio y deducía de ella otra. El término medio es ahora la naturaleza esencial del singular, la especificación del género, y el universal es igualmente la sustancia misma del singular. Esta necesidad, que reside en el carácter concreto y completo de la universalidad que está aquí en juego, hace que desaparezca la exigencia de que el silogismo categórico fundamente sus premisas, es decir, que presuponga otros silogismos como era el caso en el silogismo formal.

El silogismo categórico tampoco presupone su conclusión en sus premisas como ocurría con el silogismo de la suma total y, en general, con los silogismos de la reflexión. No la presupone porque no estamos ya ante determinaciones diferentes y contrapuestas sino ante la universalidad concreta del concepto que, siendo único, despliega sus momentos en el silogismo. Se trata de «una esencia que recorre los tres términos» (CL II, 251). El término medio del silogismo categórico es la identidad concreta y diferenciada de sus extremos y eso es lo que lo hace categórico. Con todo, sigue siendo un silogismo. Sigue relacionando dos extremos mediante un

término medio, y por mucho que la universalidad concreta de estos garantice su identidad ideal, en el silogismo siguen presentándose como separadas, autosuficientes y dadas. Es esta inmediatez, este estar dados los tres términos, lo que ha de ser superado, y de ahí surge el silogismo hipotético.

El silogismo hipotético se libera de la inmediatez del ser de las premisas tomándolas como una hipótesis. Así pues, en vez de afirmar sin más dos premisas y sacar de ellas una conclusión, presenta una inferencia con un antecedente y un consecuente, sin necesidad de tomar el antecedente como dado. Lo que Hegel llama el silogismo hipotético se refiere principalmente al *modus ponendo ponens* o sencillamente *modus ponens*, la piedra angular de la moderna lógica proposicional:

Si A, entonces B.
A es, por tanto, B.

Nótese que ahora A y B no son universalidad y particularidad sino meras variables, términos de una proposición condicional. En la lógica de proposiciones serían dos proposiciones unidas por un conector condicional. «Si A, entonces B» es la relación básica de antecedente y consecuente, relación que ya hemos examinado antes en la lógica de la esencia en varias formas, a saber, en las de fundamento y consecuencia o más concretamente en la de condiciones y cosa. Si recordamos el desarrollo de estas ideas lógicas, encontraremos que el resultado fundamental de su examen fue la identidad intrínseca entre antecedente y consecuente, entre condición y cosa. La cosa y el conjunto de condiciones que la traen a la existencia son el mismo contenido con distintas formas, la misma esencia tomada con distintas representaciones, pues no hay nada en la cosa que no esté ya en sus condiciones ni nada en las condiciones que no se transmita a la cosa.

Antecedente y consecuente guardan aquí una identidad intrínseca y expresan ahora en este silogismo la identidad entre aquello que media y aquello que es mediado. Esta identidad es característica de las determinaciones del concepto, que se median mutuamente. Hay, por ende,

una necesidad que une A y B, pero es que esa necesidad encubre en verdad que A y B son lo mismo, son el concepto puesto en diferentes determinaciones. La necesidad y lo producido por ella, lo necesario, son en el fondo lo mismo. A y B son ambos el concepto mediando consigo mismo. Con el *modus ponens*, sin embargo, el concepto muestra que su desarrollo es la inferencia que parte de él y concluye en él mismo. Esa inmediatez y singularidad del «ahora bien, A es» contiene a la vez la negatividad dentro de sí, pues pone algo diferente de sí, o sea B, la consecuencia, que no es más que A puesto en otra forma. Esta unidad entre inmediatez y reflexión negativa o negatividad que se refiere a sí misma es lo que se piensa en el silogismo hipotético, y esta es la esencia del concepto y su universalidad: singularidad que se niega a sí misma y es universalidad, universalidad que se niega y deviene singularidad sin dejar por ello de ser ella misma. El concepto es o bien universalidad o bien particularidad o bien singularidad, es la unidad negativa de las tres, y esta unidad se explicita por fin en el último silogismo, el silogismo disyuntivo.

El silogismo disyuntivo expresa finalmente la peculiar estructura del concepto. El concepto es, como sabemos, la unidad de universalidad, particularidad y singularidad, una unidad tal que el concepto en su totalidad es la suma de esas tres determinaciones y es a la vez cada una de ellas, es decir, que cada determinación contiene por sí sola las otras dos y así la totalidad del concepto. Se trata, sin embargo, de determinaciones diferentes, distintas entre sí, y esa distinción, esa negación de unas respecto a otras es interna a ellas mismas y al concepto como tal, de manera que el concepto, negándose, es decir, siendo una de las determinaciones y no las otras dos, es a la vez él mismo: la totalidad. Para Hegel, esta estructura ideal del concepto encuentra su expresión definitiva en el silogismo disyuntivo. En este silogismo el término medio es el concepto mismo, la universalidad concreta que es a la vez universalidad, singularidad y particularidad, de manera que la conclusión, que es cada una de las determinaciones, está mediada por las demás.

Esquemáticamente, el silogismo disyuntivo concuerda con la tercera

figura hegeliana (E – A – B), en la que la universalidad media entre las otras dos determinaciones.

Ahora bien, pensemos que la universalidad es concreta y la singularidad universal. El concepto (por tanto, también un ejemplar singular) es universal, particular o singular. A es B, C o D, y cada una de las tres determinaciones que están unidas en el concepto se obtiene negando las demás. Si no es B ni C, entonces es D. Si no es C ni D, entonces es B. Si no es D ni B, entonces es C. En todos los casos estamos afirmando que B, C y D, respectivamente, son el concepto en su totalidad.

El silogismo disyuntivo es de esta manera el despliegue del concepto en su diferencia y unidad. Tenemos que: 1) cada determinación está mediada por las demás en un silogismo, de manera que cada una es un silogismo entero; 2) cada una es el concepto, por ende, el todo; 3) todas las determinaciones median entre sí. Esta es la estructura ideal del concepto totalmente desplegada. Es la idea de un todo articulado en el que cada parte reproduce el todo y tanto se obtiene gracias a la mediación de las otras como participa de la mediación para generar las demás. Se trata de un todo que es a la vez cada una de sus partes y cuyas partes son el todo y, por ende, necesitan del todo.

Ahora bien, como quiera que el concepto se caracteriza por su negatividad, precisamente por ser él mismo en su otro, es evidente que su desarrollo no puede concluir aquí. Se ha alcanzado su estructura ideal en el silogismo disyuntivo. Pero el concepto implica mucho más que esta estructura; implica además superar su propia idealidad, darse realidad y exponerse en lo real. El concepto no es sencillamente una estructura ideal vacía. Más bien tiene realidad, y la tiene porque se la da a sí mismo en virtud de su propia lógica interna. El concepto, decíamos páginas atrás, se expone en lo real. Se da a sí mismo un ente, una cosa que lo materializa, que encarna esta su estructura ideal. Pues bien, cómo, dónde y con qué rasgos se expone el concepto en lo real y se singulariza en un ente que lo ejemplifica, todo ello ha de ser pensado todavía, aunque solo sea porque de lo contrario el concepto no pasaría de ser una mera elucubración hermosa. Este es el tema a tratar en la objetividad, a saber, la cuestión sobre la

realidad del concepto.

La objetividad del concepto

El paso del concepto al ser parece a primera vista una prestidigitación metafísica, un juego filosófico de trileros. Concluir de un concepto cualquiera —y en particular del concepto especulativo— su realidad puede levantar las más escépticas sospechas. ¿Cómo pretender en serio deducir de una idea cualquiera o un pensamiento abstracto su inmediata realidad? En todo caso, habría que comprobar en la experiencia que esa idea tiene una aplicación real. Aún más, lo más natural pareciera ser construir nuestros conceptos a partir de la realidad dada en vez de pensar un concepto en abstracto y luego preocuparnos de si existe o no realmente aquello que hemos pensado.

Frente a esta concepción ingenua de lo conceptual Kant nos enseñó que en toda experiencia hay conceptos que no están derivados de ella sino todo lo contrario, conceptos puros que son ineludibles en toda experiencia posible. Lo dado, la realidad en el sentido más amplio como ámbito de lo que sencillamente es, no tendría consistencia ni verdad alguna sin esos conceptos. Verdad y consistencia residen en el pensamiento, aunque esta última conclusión ya no pertenezca a Kant sino a Hegel.

Con la idea de concepto especulativo llegamos a la culminación de las determinaciones del pensar. El desarrollo de todas ellas ha llevado al concepto de concepto, y todo lo que sigue es la lógica del concepto, la explicación de aquello que el concepto es. En su universalidad concreta, hemos repetido ya varias veces, el concepto se da a sí mismo un ente que lo expone. Esta idea de que el concepto por sí solo se realice no es, por lo demás, ni mucho menos descabellada en la historia de la filosofía, pues está recogida en la prueba ontológica de la existencia de Dios (CL II, 259).

Con esta referencia Hegel no pretende ofrecer una formulación mejorada o acaso definitiva de la prueba ontológica, ni tampoco arrojar luz sobre ella o refutar a sus detractores. Eso no es lo que pretende, porque el concepto de Dios es un concepto religioso, que pertenece como tal a la filosofía de la

religión. Se trata de un concepto fundamental de la cultura y la historia de la humanidad que a ojos de Hegel merece sin lugar a dudas una reflexión filosófica, pero que como tal no pertenece a la lógica especulativa. Sí pertenece a ella su contenido metafísico en la idea de absoluto, así como en su elaboración en las ideas de *causa sui* y sustancia. Pero Dios como tal es una idea religiosa. En rigor, ni siquiera se trata de un concepto, sino de una representación, una representación religiosa del concepto especulativo, lo racional por excelencia. No se trata en la *Lógica* de volver a demostrar la existencia de Dios, sino de destacar el contenido especulativo de la prueba ontológica, de señalar cómo en la historia del pensamiento está recogido el paso del concepto a su realidad. El contenido especulativo de la prueba ontológica es esta vinculación entre concepto y su realización en un ente. El concepto, nos enseña la *Lógica*, se da a sí mismo un ente que lo encarna. No se trata de un concepto vacío, una mera elucubración sin mayor relevancia, sino de un concepto real, realizable y que de facto se realiza, que puede encontrarse encarnado en lo real.

Ya hemos visto cómo el momento del juicio implica la entrada en la realidad del concepto y también su aparente pérdida. La lógica intrínseca del concepto consiste en contraponerse a sí mismo, darse un otro distinto a su idealidad y exponerse en ese otro, ser él mismo en su otro y estar en lo otro en sí mismo. Esta es, como hemos visto, la verdad de todas las determinaciones anteriores del ser y de la esencia. Este paso del concepto a su realidad parece un obstáculo insalvable siempre que se piense un abismo entre ambos. El concepto especulativo es, qué duda cabe, lo absolutamente contrario a la realidad, lo racional por excelencia, el pensar pensándose a sí mismo en su núcleo más duro. La realidad, por el contrario, es finita, pasajera, diversa, contingente, con una infinitud de matices, detalles y de procesos que se contradicen entre sí. La pretensión del idealismo de Hegel no es reducir todo el contenido infinitamente diverso de lo real al concepto, pero sí encontrar el concepto, lo racional en sí mismo, encarnado en esa realidad. Igual que en el lenguaje religioso, metafórico para Hegel, Dios se hace hombre y habita entre nosotros, así también el concepto se hace realidad y habita con otras realidades. El abismo entre el concepto y su

realización se salva porque el concepto es lo más concreto, es la absoluta negatividad, que conlleva su autodeterminación. El concepto consiste así en negarse a sí mismo, contraponerse y exponerse en ese otro que es esencialmente su producto, su posición.

Esto no significa que el concepto nos explique todo lo real, que sea una suerte de instancia que da sentido a todos los avatares de la existencia y a todo fenómeno del universo. Lo meramente real, las cosas finitas y la totalidad de lo ente no tienen ningún valor filosófico por sí mismo. Esta es la tesis del idealismo, que sigue siendo válida. Lo que tiene valor es lo real en la medida que expone el concepto. De lo racional y su realidad trata la filosofía, y precisamente eso, la realidad de la razón, es el tema de la objetividad.

Todo ello concuerda adecuadamente con algo que, por lo demás, es ya evidente para el lector al nivel de conocimiento de la *Lógica* que hemos alcanzado, a saber, que «ser», «existencia», «realidad», «realidad efectiva» y por último «objetividad» son todas ellas ideas diferentes que no pueden tratarse como sinónimas. Es bien cierto que en el habla coloquial o incluso en exposiciones científicas solemos utilizarlas de manera indiferente. Pero este uso no es riguroso, y en la filosofía de Hegel todas estas expresiones han de utilizarse atendiendo a sus diferencias (CL II, 262 s.). En lo que a la objetividad se refiere, es crucial tener siempre en mente que objetividad no es igual a realidad efectiva ni mucho menos a la realidad sin más. Cuando hablamos de objetividad no hablamos de la realidad como la esfera de lo que hay, ni siquiera de lo realmente efectivo. La objetividad es específicamente la realidad del concepto y nada más, y el objeto (en el sentido de *Objekt* y no mero *Gegenstand*) es la realización del concepto, el concepto ejemplificado.

¿Cómo se expone, por tanto, el concepto en lo real? ¿Qué es la objetividad del concepto, valga la redundancia, y qué no lo es? Estas son las preguntas que guían lo que sigue. De entrada, hay que señalar que la exposición del concepto en su objetividad transcurre de manera gradual. En lo real, lo

racional se exterioriza y aparece como algo dado, inmediato. La objetividad tiene así este carácter de inmediatez. Ahora se trata de reconstruir el concepto en un objeto real partiendo desde este punto y, por ende, ir exponiéndolo gradualmente en entes reales hasta llegar a la culminación en la idea de finalidad interna. La finalidad interna es la estructura real que expone perfectamente el concepto, que realiza a la perfección la estructura del concepto. A partir de entonces se tiene ya la idea de Idea o *la* Idea a secas como unión de concepto y realidad. Esta unión es, de manera más concreta e inmediata, la vida. Pero hasta llegar a ello la *Lógica* ha de exponer estrictamente todos los pasos de la realización del concepto partiendo de su mera exteriorización. Vimos en el juicio que la entrada del concepto en la realidad implicaba la ruptura de su unidad interna y la contraposición de sus determinaciones. En lo real, las determinaciones del concepto aparecen como contrapuestas externamente unas a otras y unidas mediante una relación extrínseca. Esta idea es la idea de mecanismo, la realización más pobre y precaria del concepto.

El objeto en general, como exposición del concepto, es la ejemplificación real de su estructura. Como hemos visto a lo largo de estas páginas, lo esencial de la estructura del concepto es ser una totalidad cuyos momentos reproducen el todo y dependen a su vez del todo, una universalidad concreta que, gracias a su negatividad interna, se autodetermina y es idéntica a sí en su otro. El objeto es una ejemplificación, una encarnación de esta estructura. Pero el objeto es igualmente un ser real, inmediato, un ente, una realidad dada, y por ello finita y perecedera. Se trata de una cosa singular y, como todo lo real, está condenado por definición a disgregarse y perecer: lo material se erosiona, lo químico se descompone, lo orgánico muere. El objeto alberga así una fuerte contradicción entre su naturaleza finita y su condición de exposición de lo racional (*Enciclopedia* § 194). Sus diferentes partes son, como las determinaciones del concepto, dependientes entre sí. Pero también son partes reales, finitas, inmediatas y autosuficientes. Son indiferentes entre sí, se repelen, y en esta última repulsión reside la naturaleza transitoria del objeto.

Este es el punto de partida de la objetividad: una totalidad óntica, externa,

una cosa o también un estado de cosas conformado por partes aparentemente autosuficientes e individuales dadas que se relacionan entre sí. Es por tanto una totalidad de objetos perfectos (en el sentido de acabados), autosuficientes e indiferentes entre sí que se interrelacionan y para los cuales cualquier conexión es puramente externa. Esto es lo característico del mecanismo, la mecánica en términos modernos, como el estudio de las relaciones entre objetos extraños entre sí que a pesar de ello forman una totalidad.

La objetividad es entonces, en su forma más elemental, mecanismo. Cabe señalar que, según Hegel, relaciones mecánicas no se dan solo entre entes materiales, sino también en el ámbito del espíritu, cuando por ejemplo se actúa de manera mecánica ante una situación o se memoriza algo también de forma mecánica. Mucho después de Hegel la psicología conductista ha mostrado que existen estas relaciones mecánicas en el ámbito del comportamiento humano, análogas a la mecánica de cuerpos. Pero también hay mecánica dentro del conjunto social, en política, economía y en muchos otros ámbitos.

A la hora de caracterizar al objeto mecánico con más detalle debemos salvar la tentación de aplicar ideas ya superadas en la *Lógica*. No podemos pensar el objeto en cuanto objeto, es decir, en cuanto exposición del concepto, como si fuera una sustancia con sus accidentes, o una cosa con propiedades, o un fenómeno, etc. Todas esas ideas están ya superadas. El objeto se dejará pensar a partir de esos esquemas, pero no en cuanto objeto. La determinación propia del objeto mecánico es la del momento singular del concepto. La singularidad del concepto contiene particularidad y universalidad dentro de sí, y en el silogismo se ha visto que las contiene como una totalidad dinámica. Así, el objeto habrá de ser un singular que sea a la vez la totalidad de los momentos. En la historia de la filosofía esta idea de objeto puede encontrarse de manera aproximada en el concepto de mónada de Leibniz. La mónada leibniziana es un singular, absolutamente individual, que precisamente con base en su extrema individualidad contiene todo el universo, pues todo el universo es necesario para determinarla por completo. Igualmente es la mónada, como el objeto, por

completo autosuficiente e indiferente a lo que lo rodea, excluyendo a otras mónadas.

Toda relación del objeto con otros objetos es igualmente accidental, extrínseca. Y, con todo, el objeto, en cuanto singularidad absoluta, pone el resto de objetos. El objeto es singular, pero esta singularidad, como polo negativo, presupone todo lo demás en cuanto excluido y negado. El objeto singular implica un universo de objetos y está determinado como un punto extremadamente concreto y diferente de todos los demás. Este determinismo es, en rigor, un proceso infinito de determinación, es decir, la indeterminación más absoluta. En este universo de objetos no hay orden cognoscible alguno, cada objeto es enteramente singular, esto es, excluyente de todos los demás. Esta explicación de la singularidad de cada objeto como negación de todos los demás (tal como la singularidad del concepto contiene universalidad y particularidad negadas) es, como decimos, vacía, porque resulta una *reductio ad infitum*.

Hay, no obstante, una contradicción clara en el objeto mecánico, pues por un lado es completamente individual, autosuficiente e indiferente a todo lo que lo rodea, pero por otro solo se determina mediante todo lo que no es él: tiene su determinación en los otros. Esta tensión hace que no solo hablemos de una pluralidad infinita de objetos singulares, sino además de un proceso mecánico entre ellos.

El proceso mecánico es en general la relación entre objetos mediante la cual estos se van determinando unos a otros. Para definir el objeto, su determinidad ha de ser puesta en los otros. Esta idea de traspasar la determinidad de un objeto a los demás y ponerla en los demás es la idea de comunicación *(Mitteilung)*. Las determinidades de un objeto se comunican a los otros y se extienden entre varios. Movimiento, calor o energía, por ejemplo, son tales determinidades de lo material que se transmiten de unos objetos a otros. Pero también en el ámbito del espíritu ocurre algo similar con las opiniones, los prejuicios, las costumbres e incluso el odio, el pesimismo, el consumismo y tantas otras cosas. La determinidad de un objeto se comunica a los demás de forma continua. Esta acción del objeto sobre los demás (que, por otro lado, él también sufre proveniente de otros)

provoca una reacción, la resistencia de los objetos, la afirmación de su individualidad. Tras comunicar la determinidad externa el objeto vuelve a su estado original, al reposo. El proceso mecánico expone ya así, de manera precaria, los tres momentos del concepto: la comunicación de una determinidad entre varios o universalidad, la negación de esa universalidad en forma de reacción o particularidad, y la reconstrucción de la singularidad en el reposo.

El resultado del proceso mecánico, no obstante, es que los objetos ya no son dados sin más, sino que se muestran como productos del proceso mecánico mismo. Cada uno no es una mera identidad en y para sí, sino que es concreto y diferenciado precisamente en contraposición con los demás. El objeto mecánico es, por ende, un singular que se define mediante los demás objetos. Esta definición es a la vez positiva y negativa, pues los contiene a todos en su definición y al mismo tiempo los excluye a todos, igual que la singularidad contiene los otros dos momentos del concepto y a la vez es diferente de ellos.

En mecánica esto se expone en lo que Hegel llama el mecanismo absoluto, que consiste en un objeto central y toda una multitud de objetos diferentes que tienden hacia él. El centro conecta de manera inmanente el resto de objetos. El sistema solar es un ejemplo de esta mecánica y una exposición concreta del concepto, un silogismo en el cual cada elemento se define por la mediación de la gravitación de los demás. Igualmente se puede pensar el Estado como un silogismo en el cual el gobierno, los ciudadanos y las necesidades sociales son los tres términos. Ambos ejemplos habría que desarrollarlos en la filosofía de la naturaleza y del espíritu, respectivamente. La idea general, en cualquier caso, es la relación de interdependencia de varios términos reales en apariencia autosuficientes. Los objetos son así, en esencia, partes de un mecanismo y se definen gracias a este sistema mecánico. Su naturaleza reside en las leyes que gobiernan este mecanismo. El mecanismo con sus leyes se desvela como una idealidad real. La ley mecánica es de este modo el primer paso de retorno a la idealidad del concepto, pues la ley muestra la verdad de los objetos mecánicos: su dependencia unos de otros, su tendencia mutua. Los objetos mecánicos

tienen la relación negativa dentro de sí. Aparentemente independientes, en realidad se definen en su relación con los demás objetos. Esa total exterioridad del comienzo está superada, y los objetos son en verdad objetos químicos, es decir, elementos que se definen por su relación mutua.

La verdad del mecanismo es, por ende, el quimismo, el estudio de las relaciones que son definitorias para sus extremos. El objeto químico muestra su verdadera naturaleza en combinación con otros. Es lo que es, como dice Hegel, en su diferencia, esto es, precisamente en relación con otro, y posee intrínsecamente la tendencia a reaccionar con otros objetos. El objeto químico posee una unidad negativa y expone así en lo real la unidad negativa característica del concepto, ese ser él mismo precisamente en contacto con lo otro.

Así pues, el objeto químico no es comprensible por sí solo, sino en combinación con otros. Su existencia es parcial y conlleva una afinidad, una tendencia a juntarse con otros. Huelga decir que, al igual que en el caso del mecanismo, la idea filosófica de quimismo no solo se aplica a la química tal y como la conocemos. La sexualidad, el amor, la amistad… todas ellas son relaciones en las cuales los extremos son dependientes entre sí y se definen en mutua relación, de manera que se comprenden solo dentro de esa relación, tanto por composición como por descomposición. En época de Hegel, la subsunción de las relaciones personales en patrones químicos era ampliamente discutida.[32] Cabe aquí referirse a la maravillosa novela de Goethe *Las afinidades electivas*, que explora esta concepción de las relaciones personales como reacciones químicas.

La afinidad *(Verwandschaft)* es la característica fundamental de los objetos químicos y da pie a la reacción o proceso químico como tal. El proceso o reacción química, como diríamos hoy, parte de un objeto químico aislado o base, cuya determinación es combinarse con otros. Hay una contradicción entre su estado actual y su determinación intrínseca. Lo único que puede mantenerlo separado de combinarse con otros es una fuerza externa que lo violente, mientras que, por el contrario, la combinación con otros es una unión suave y natural. En esta unificación química se disuelve la tensión, se resuelve la contradicción y se alcanza la neutralidad. El

proceso termina y el compuesto resultante es neutro. Pero igual que hay reacciones químicas de combinación o síntesis, hay también reacciones de descomposición, en las cuales los elementos se separan. También habría, visto desde la perspectiva de la química actual, al menos un tercer gran tipo de reacción química, a saber, las reacciones de sustitución o desplazamiento, que Hegel no parece tener en mente. Para Hegel existen fundamentalmente dos reacciones o procesos, a saber, combinación y descomposición, o «la reducción de lo diferente a lo neutro y la diferenciación de lo indiferente o neutro» (*Enciclopedia* § 203).

En la realidad, estas reacciones se dan por separado, especulativamente, sin embargo se implican mutuamente. Ambas se superan una a otra y al mismo tiempo elevan la objetividad a un nuevo plano. La reacción química supera la inmediatez de lo dado en la medida en que presenta los objetos, ya combinados o descompuestos, como productos de un proceso. La exterioridad e inmediatez en las que el concepto está atrapado en la objetividad son así superadas por el quimismo, que presenta lo aparentemente dado como producto de un proceso. Este es su significado filosófico-especulativo. Los objetos químicos, como las determinaciones del concepto, han resultado ser no solo afines unos a otros, sino productos mismos de la reacción química. Así, el concepto puede exponerse en lo real y a la vez liberarse de la exterioridad e inmediatez, y existe ahora de manera objetiva pero también, y en la misma medida, como libre. Esta existencia libre del concepto es el fin.

La teleología es la exposición completa del concepto, su objetividad más acabada. El mecanismo refleja aquel momento del concepto, según el cual sus determinaciones son en su diferencia y aislamiento mutuamente interdependientes. El quimismo se corresponde aún más con la estructura ideal del concepto, toda vez que los elementos químicos son, al igual que las determinaciones del concepto, productos de la mediación de los demás. Pero ni mecanismo ni quimismo alcanzan la perfección con la que la teleología expone el concepto especulativo en lo real. Porque el fin es el concepto existiendo libremente y para sí mismo. Para Hegel, el fin es el

concepto existente: un universal concreto, que tiene dentro de sí la fuerza de su concreción y su realización, o que exige, en cuanto fin, ser realizado. El fin no se aferra a la universalidad abstracta, sino que conlleva su realización, un proceso mediante el cual el fin se hace real y concreto y al final del cual el fin se reconoce como realizado en un ser-ahí. El fin es la objetividad o existencia del concepto, y la teleología la verdad de mecanismo y quimismo.

Es bien conocida la disyuntiva entre fatalismo y libertad, entre causalidad eficiente y causalidad final, entre mecanicismo y teleología. En Kant, señala Hegel, se plantea dos veces en dos antinomias diferentes: la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura*, primero, y en la antinomia del juicio teleológico después (*Crítica de la razón pura* B 472 ss. y *Crítica del juicio* B 314 ss.). En ambos casos se trata de dilucidar si la totalidad de la naturaleza se explica mediante la causalidad mecanicista o si es necesario recurrir además al concepto de finalidad, esto es, a la hipótesis de que el diseño real, fáctico de la naturaleza concuerda con un fin preestablecido; si, siguiendo uno de los ejemplos preferidos de Kant, la perfección del ojo humano se explica por un cúmulo de causalidades (y por tanto de casualidades) eficientes o más bien porque está hecho *para* ver.

La mejor y más famosa crítica al concepto de causa final y de finalidad se encuentra, sin lugar a dudas, en el apéndice a la parte primera de la *Ética* de Spinoza. En ese texto, Spinoza achaca la idea de causa final a una extrapolación injustificada por parte de los seres humanos de su propia forma de actuar. Pues como los humanos actúan principalmente para satisfacer sus propias necesidades, imaginan, erróneamente, que en la naturaleza las cosas están y concurren para algo —el agua para beber, el sol para calentar, los animales para serles útiles y como alimento—, como si toda la naturaleza estuviese ordenada en pos de un fin supremo que es servirles a ellos. Nada más lejos de la realidad para Spinoza: en la naturaleza no hay orden, y quien quiera conocer la naturaleza en general y la naturaleza humana en particular no deberá nunca guiarse por conceptos como orden o causa final, que son más bien fruto de la superstición.

La gran aportación de Kant a este respecto es haber mostrado, en la

Crítica del juicio, que hay entes naturales, a saber, los seres vivos, que no pueden ser concebidos sin pensar una finalidad, de forma que no se pueden explicar exclusivamente de manera mecanicista. Los organismos poseen una suerte de orden intrínseco en el que la finalidad es una idea irrenunciable. Aún más, la naturaleza como un todo es impensable si no es de una manera teleológica, pues la multiplicidad y diversidad de leyes causales sería incomprensible si no se dejase aglutinar en un todo ordenado o sistémico.

Estos planteamientos de Kant en la *Crítica del juicio* están en el trasfondo de los desarrollos de Hegel en torno al concepto de teleología. Ante la disyuntiva entre mecanicismo y teleología cabe señalar, desde un punto de vista hegeliano-idealista, primero, que de las dos, es la teleología la idea más avanzada y la verdad del mecanismo, pues es ella la que expone de manera completa el concepto; segundo, que entre ambas ideas media además el quimismo; tercero, que la teleología es la verdad de mecanismo y quimismo, y esto es fundamental no porque el mundo sea en sí teleológico, sino porque la teleología es la culminación de la objetividad del concepto y la verdad, en filosofía, consiste en la adecuación del concepto, lo racional, consigo mismo. Sobre esto último volveremos en el capítulo siguiente. Esto quiere decir que, para Hegel, la aportación de Kant no reside tanto en el descubrimiento de que la naturaleza sea impensable sin el concepto de finalidad como en el descubrimiento de la idea de finalidad intrínseca y del concepto de organismo, en el cual ve Hegel la encarnación acabada de lo racional. La vida de un organismo cualquiera es para él la unión de concepto y objetividad, la realización de la razón misma.

No obstante, la idea de finalidad interna ha de ser todavía generada lógica-especulativamente. De entrada, tenemos la idea de fin como la existencia libre del concepto y la teleología como explicación finalista, pero en la forma de una finalidad relativa o externa. La finalidad tiene, concretamente, tres momentos fundamentales: fin, medio y realización del fin; estos son los tres momentos a examinar en lo que sigue como exposición real de la idealidad del concepto. Pasemos pues a examinar la idea de fin como tal o fin subjetivo, como dice Hegel, pues el fin tomado de

manera aislada se enfrenta a una objetividad en la que ha de ser realizado. El fin describe en la esfera de lo objetivo el movimiento silogístico del concepto. El fin es el concepto como la unidad que se mantiene y completa a través de la diferencia sentada en la objetividad. El fin contiene así los tres momentos del concepto. Es, de entrada, un fin como tal, una meta, un ideal, un universal todavía ideal, indeterminado y abstracto. Pero este universal indeterminado contiene la negatividad dentro de sí y contra sí mismo, pues el fin es esencialmente eso, negar su naturaleza de mero fin y concretarse en algo real, realizarse. Por eso el fin expone la universalidad concreta del concepto, su autodeterminación, esa universalidad que se repele a sí misma y se particulariza. El fin implica una actividad determinante, un movimiento de particularización, una ruptura con su indeterminación, con su estatus inicial de ser solamente un mero fin. El fin se niega a sí mismo como universal indeterminado y se particulariza, se concreta. Si no, no es un fin, sino sencillamente una representación abstracta.

A través de este momento particularizador, el fin se realiza en un ente concreto, un acontecimiento, una acción, en algo en general. Como tal, se trata de algo real y absolutamente singular como cualquier otra cosa o suceso concreto y, sin embargo, esta no es una singularidad sin más, sino la singularidad del fin, su concreción, su realización, la meta alcanzada, el ideal realizado. El fin se expone y se reconoce así en este singular, y el singular correspondiente no es un singular abstracto sino universal, la realización de lo universal.

Este silogismo no es uno cualquiera, sino el movimiento a lo largo del cual el concepto se determina, se realiza en un singular real y vuelve hacia sí. El movimiento del concepto es de esta manera, objetivamente, el movimiento de la finalidad. Por eso, el silogismo *(Schluß)* es a la vez una resolución *(Entschluß)*, una decisión por la cual se plantea un fin y se ejecuta. El concepto es esencialmente esta universalidad concreta, y esta universalidad concreta conlleva una actividad, una determinación del concepto que es autodeterminación, y un silogismo que es a la vez una decisión, una resolución, una acción: el concepto rompe su universalidad indeterminada y se pone, se concreta y realiza, ejecuta su universalidad en

un singular en el que se expone.

No obstante, el concepto se enfrenta en cuanto fin a una realidad dada, extraña, que no le corresponde. En cuanto fin, su tendencia es realizarse, pero entre fin y realidad dada es necesario que medie un tercer momento: el medio. El medio sirve para alcanzar un fin en esta realidad. El medio media en la consecución del fin y se define esencialmente por esta mediación. El ser del medio es, por ende, completamente ideal. Se trata de una cosa, un estado de cosas o un acontecimiento, un ente cuya determinación se agota, sin embargo, en realizar el fin, en ayudar a la consecución del fin. La objetividad en general y el objeto en concreto han alcanzado así su determinación originaria, son explícitamente lo que eran ya en sí desde el principio: el medio gracias al cual y en el cual el concepto se expone.

De lo dicho se entiende que el medio para la realización del fin es a la vez el término medio de un silogismo. Pues el concepto, como sabemos, no se aferra a su idealidad abstracta, sino que su movimiento, esto es, su silogismo, es a la vez su resolución y realización. El medio expone objetivamente el concepto igual que el término medio del silogismo ya contenía desde el silogismo formal todas las determinaciones del concepto implícitamente. Sin embargo, la unión de concepto y realidad en el medio es extrínseca y precaria. El medio es un algo dado que sirve para alcanzar un fin. Pero este fin le es externo, al igual que la determinación de ser medio para tal fin. Si el medio es término medio del silogismo, lo será de un silogismo formal, es decir, de aquel en el que las determinaciones del concepto son tomadas de manera abstracta, separadas y confrontadas entre sí. Así, el objeto que sirve como medio no tiene en sí mismo esta determinación de ser medio para un fin, sino que le es extrínseca (CL II, 300). El concepto, en cuanto fin, se sirve pues de un medio para realizarse. Frente al fin, el medio es en sí mismo irrelevante e impotente, todo su ser reside en servir a tal fin. Pero, con todo, la finalidad está presuponiendo así una realidad dada que sirve de condición de posibilidad para realizar el fin. La secuencia fin – medio – consecución del fin presupone la objetividad como medio, cuando la objetividad debería ser el concepto mismo expuesto. O dicho de otra manera, la objetividad que alcanza el concepto en

esta teleología se presupone a sí misma.

La realidad del fin acontece en una objetividad para la cual el fin mismo es una determinación extrínseca. De aquí se deriva que esta realización del fin se convierte a su vez en medio para nuevos fines. O lo que es lo mismo, esta finalidad externa, que se sirve de un objeto como medio para fines externos a él, implica toda una serie infinita de finalidades externas. La finalidad externa consiste en que el concepto, lo racional, se aproveche de una objetividad dada y sus procesos mecánicos y químicos intrínsecos para alcanzar sus fines. Esta es la famosa astucia de la razón, que desde fuera de las cosas mismas y dejando que estas se desarrollen en su lógica interna y agoten su propia dinámica, se aprovecha de ellas sagazmente para la consecución de sus propios fines. Esta astucia de la finalidad externa solo acaba produciendo nuevos medios para nuevos fines *ad æternum*. No es capaz de exponer completamente el concepto especulativo.

La teleología externa utiliza un objeto como medio para realizar el fin en otro objeto. En ambos objetos, las determinaciones de medio y fin son extrínsecas, no les pertenecen propiamente, sino que les vienen de fuera tanto como las determinaciones que puedan adquirir y comunicar mecánicamente. Decíamos antes que la secuencia fin – medio – consecución es un silogismo formal. Lo característico para Hegel del silogismo formal es que cada premisa presupone nuevamente un silogismo formal y así *ad infinitum*. De esta manera, la primera premisa, a saber, la relación entre fin y medio para conseguirlo, es a su vez el silogismo entero: el medio para conseguir algo es por eso mismo igualmente un fin, un fin subordinado al primero. Como es un fin, requiere de un medio para ser realizado. Pero este medio es igualmente un fin subordinado a los dos anteriores, y la secuencia continúa indefinidamente. Por ejemplo, voy al quiosco para comprar un billete que me permitirá abordar el autobús que me llevará a una tienda donde compraré una cacerola para hacer un guiso. Sea el fin hacer el guiso, todo lo demás son entonces medios para hacerlo, pero también cada uno de ellos por separado es un fin. La secuencia puede prolongarse hacia atrás: me he vestido para salir e ir al quiosco. También puede ampliarse infinitamente entre cada miembro. Esto es lo que Hegel

denomina «el progreso infinito de la mediación» (CL II, 306).

Si examinamos la conclusión del proceso teleológico externo, veremos que el fin realizado es un medio: hacer un guiso para alimentarme para al día siguiente rendir en el trabajo para cobrar a fin de mes para… La consecución de un fin no deja de ser un medio para otra pluralidad de fines, de manera que fin y medio se revelan como determinaciones relativas y puramente extrínsecas al objeto en cuestión. Esto no quiere decir que al objeto usado como medio o fin relativo le salga gratis. Al contrario, el objeto sufre un desgaste al ser utilizado.

El análisis de la finalidad externa concluye que tal forma de teleología no produce sino fines que son a su vez medios para otros fines externos. Tal finalidad no se corresponde totalmente con la estructura del concepto. La finalidad externa solo produce medios sin llegar de verdad a concluir en un fin realizado. Pero en este resultado se encuentra también su superación, la verdad de la teleología externa: la idea de una teleología interna. «Pero, de hecho, el resultado no es solamente una externa referencia-de-fin, sino la verdad de la misma: interna referencia-de-fin, y fin objetivo» (CL II, 307). La verdad de la teleología externa es que el fin realizado es nuevamente un medio y que todo medio es un fin relativo. Su verdad es la unidad de las ideas de fin y medio en una idea nueva, la idea de una finalidad interna, donde el fin es a la vez medio y el medio es a la vez fin. Estamos hablando de una estructura en la que cada medio sirve para la realidad del fin así como el fin sirve de medio para la realidad de sus medios, que son así también fines. El fin es a la vez medio y el medio es a la vez fin. Esta unión de fin y medio solo puede pensarse como un todo cuyas partes integrantes son medios para su realización y se sirven a la vez del todo para su propia realización.

La finalidad interna es de esta manera la idea de un objeto tal que forma un todo en el cual todos sus miembros son a la vez medios y fines. El todo es tanto fin como medio para cada una de sus partes y cada parte es a su vez fin como medio para el todo. Esta idea de finalidad interna fundamenta un todo orgánico y constituye la verdadera y perfectamente acabada objetividad del concepto, en la cual «cada uno de los momentos singulares

por los que esta mediación transcurre es él mismo el silogismo entero de la misma» (CL II, 309). La estructura real que posee finalidad interna expone así objetivamente la estructura ideal del concepto, según la cual cada momento, además de conformar el todo, es a su vez él mismo el todo, es decir, reproduce el todo, de manera que el resto de momentos sirven como su mediación. La idea de finalidad interna está presente en todo organismo vivo, y con ella se ha alcanzado la objetividad definitiva del concepto. El concepto no es una elucubración hermosa pero abstracta, sino que tiene un ser-ahí en cualquier estructura real, sea natural o de otra esfera, que tenga un carácter de teleología interna. Se puede, por tanto, hablar de unidad de concepto y realidad, y esta unidad es ya una idea nueva, la verdad del concepto y la verdad absoluta de la filosofía. La unidad del concepto y su realidad es la Idea, y que la idea de Idea tiene sentido lo muestra ya su forma más inmediata: la vida.

La Idea

La Idea es la congruencia de concepto y objetividad. Surge de la composición de ambos, pero se genera no mediante la aserción de que el concepto concuerda necesariamente con una realidad que lo expone, sino gracias a que la *Lógica* muestra efectivamente que a la estructura ideal del concepto le corresponde una realidad concreta y, por tanto, una objetividad. La teleología interna presente en organismos vivos es una exposición perfecta del concepto especulativo. Por consiguiente, se ha logrado culminar el desarrollo del concepto. Decíamos que con base en su propia naturaleza el concepto se da un ser-ahí, un ente real que lo expone. Con el tratamiento de la objetividad hemos desarrollado esa exposición del concepto. El concepto tiene ahora, en la teleología o finalidad interna, una objetividad que se adecúa a él. Esta congruencia del concepto con su objetividad no es, en definitiva, más que la congruencia del concepto consigo mismo. Llegados a este punto no solo tenemos al concepto en su idealidad, sino plenamente desarrollado, expuesto en una objetividad y reflejado en ella. Este concepto adecuado es la Idea.

La Idea es la verdad por excelencia y todo lo verdadero, clama Hegel. La verdad en sentido tradicional consiste en la adecuación de aquello que pensamos, o dicho de otra manera, del concepto que tenemos de las cosas, con la realidad. Pero Hegel redefine con su doctrina de la Idea esta concepción de verdad en sentido tradicional. La verdad filosófica —y la filosofía es idealismo— reside en la adecuación del concepto con su objetividad. Kant ya había observado que la definición tradicional de verdad no era en realidad definición alguna, pues no ofrece un criterio para discernir lo verdadero de lo que no lo es, como sí hacen el resto de definiciones sobre cualquier otro concepto (*Crítica de la razón pura* A 58 / B 82). Redefiniendo la verdad de manera idealista, Hegel sí ofrece ahora un criterio: lo verdadero es aquello que se adecúa con el concepto, es la unión del concepto con una realidad que le corresponde o, lo que es lo mismo, con su objetividad. Lo verdadero es así Idea, y todo lo demás es irrelevante y falso. La verdad no reside en la adecuación de nuestros conceptos, teorías, afirmaciones y opiniones con la realidad, porque la realidad sin más es nula, insuficiente, efímera y frágil, ya que toda su consistencia, sus categorías y su verdad residen en el pensar. La filosofía no se orienta en la realidad ni en lo dado para alcanzar la verdad, no tiene que reflexionar sobre lo real ni analizar el mundo, no necesita contrastar sus ideas con el mundo empírico, porque lo real es en y de por sí falso. La verdad reside en la adecuación del concepto consigo mismo, en la congruencia de lo racional con lo racional, en el autoconocimiento de la razón. Lo real, tanto lo que meramente hay como lo realmente efectivo, será entonces verdadero en sentido estricto solo en la medida en que sea exposición de lo racional, es decir, en la medida en que pueda considerarse como la objetividad del concepto. De manera que, filosóficamente, una infinidad de fenómenos, acontecimientos naturales y sociales, de entes, estados de cosas y situaciones no son de ninguna manera verdaderos porque no se adecúan a lo racional. Podrán ser, qué duda cabe, es decir, estar ahí, acontecer, existir, y podremos estudiarlos y registrarlos en juicios y teorías que serán *correctos*, pero nunca verdaderos en sentido estricto. Pues lo verdadero es la unión del concepto y su realidad, y esta su realidad es partícipe de la verdad solo en la medida en que es la realidad del

concepto y bajo ningún otro criterio. Lo que meramente hay o se da es por sí solo falso. Lo verdadero, por el contrario, es la realidad de lo racional.

Aún más: si tomamos el verbo «ser» en el sentido de «ser verdadero», como en ocasiones hace Hegel, entonces el gran resultado de la *Ciencia de la lógica* es que solo la Idea *es* (CL II, 313). Conviene, no obstante, guardar el sentido del ser analizado en la lógica del ser, para evitar el malentendido de pensar que todo lo que es, por el mero hecho de ser, es ya Idea. Muy al contrario, solo la Idea es lo verdadero, y todo lo demás es falso y carece de valor filosófico. La Idea es lo verdadero y todo lo verdadero, y no hay nada verdadero que no sea Idea. Todo lo demás es verdadero en la medida en que es Idea, es decir, en la medida en que es la exposición de lo racional.

De este concepto genérico de la Idea se derivan sus tres determinaciones más generales (CL II, 315). La Idea es, en primer lugar, en cuanto unidad de concepto y objetividad y, por ende, adecuación de lo racional con su exposición, la razón en sentido filosóficamente pleno: pura universalidad en la que la oposición de concepto y objetividad ha sido superada. Pero, en segundo lugar, la Idea no es sencilla identidad de concepto y objetividad, sino su unidad negativa, su unidad en la diferencia, por consiguiente, la tendencia constante del concepto a exponerse en su objetividad y superar así esa diferencia. Por ello, en tercer lugar, la unidad que designa la Idea es dialéctica y la Idea es esencialmente un proceso, concretamente el proceso que describe el concepto, mediante el cual el concepto, partiendo de su universalidad concreta se determina a la objetividad y la exterioridad y en esta exterioridad se expone y vuelve nuevamente a sí (*Enciclopedia* § 215). En resumen, la Idea es la razón universal, que es concreta, dinámica y esencialmente procesual, cuya esencia consiste en contraponerse a sí misma, exponerse en la exterioridad, conocerse en lo otro y volver a sí misma. La Idea no es, por consiguiente, ningún ente realísimo ni perfectísimo, sino el proceso de autoposición y autoexposición de la razón universal.[33]

La concepción hegeliana de la Idea se diferencia claramente de la doctrina kantiana. Kant recupera el término Idea para designar a los conceptos de la razón. Según él, estos conceptos trascienden la experiencia, esto es, no son

propiamente conceptos, sino ideas, entre otras cosas porque no se puede encontrar en la experiencia ningún objeto congruente con ellas (*Crítica de la razón pura* B 384 / A 327, 328). Por este motivo, las ideas no tienen una función constitutiva para el conocimiento, porque con ellas no puede determinarse objeto alguno. En el plano teórico, la función de las ideas es principalmente regulativa: guían al entendimiento en el conocimiento de la naturaleza (*Crítica de la razón pura* B 385 / A 329). En el plano práctico, sin embargo, las ideas sí tienen una función constitutiva, pues mediante ellas se determina un objeto de la razón práctica, si bien ese objeto de la razón práctica, imprescindible a fin de que la ley moral no sea completamente vacía, permanece pensado como un ideal que, por definición, no se puede llegar a conocer teóricamente ni se puede encontrar en la experiencia.

A diferencia de esto, la Idea en Hegel sí tiene una realidad, tanto una realidad inmediata en la vida orgánica como una realidad procesual. La idea de Idea no surge del análisis del silogismo como actividad básica de la razón que, a base de remontarse en las premisas, lleva a lo incondicionado, sino del análisis paulatino de la exposición objetiva del concepto. Por consiguiente, con la Idea se piensa un objeto como exposición de lo racional, un objeto que por ello está constituido por el concepto especulativo. De ahí se deriva que la Idea es única, pues es el desarrollo del concepto único. No hay, por ende, una pluralidad de ideas como en Kant, verbigracia, las ideas de libertad, de Dios y de inmortalidad del alma. En Hegel la Idea es única, si bien en su desarrollo se dirime en varias ideas de la vida, del conocer y del bien, que posteriormente son unificadas en la Idea absoluta. La Idea es una, aunque diferenciada dentro de sí. Y se mostrará además, al final del proceso de su exposición, como absoluta. Este proceso de desarrollo de la Idea es lo que hemos de examinar a continuación.

En su forma más inmediata la Idea es vida. La vida es un objeto real, concreto y presente en la experiencia y en la naturaleza. Todo organismo vivo es Idea, es decir, es una exposición de la razón, unidad de concepto y objetividad de manera singular. Sin lugar a dudas, resulta cuando menos

inusual hablar de vida, de seres vivos y organismos en un tratado sobre lógica, y Hegel es plenamente consciente de ello. Sin embargo, quien ha seguido hasta ahora el camino de la lógica del concepto sabe que este tratamiento de la vida dentro de una lógica especulativa no solo está justificado sino que es absolutamente necesario, toda vez que el concepto especulativo no es ni puede quedarse en una elucubración vacía. La misma expresión «Idea» sería superflua, un mero desiderátum, si no fuera por su existencia inmediata como vida, unión real y concreta de concepto y objetividad.

Por lo demás, el tratamiento de la vida que se hace en la lógica especulativa difiere, como explica Hegel, del que se hace en la filosofía de la naturaleza y en la filosofía del espíritu. En la primera de estas dos ciencias filosóficas, la vida es la Idea que guía toda la concepción filosófica sobre la naturaleza. La naturaleza es así aprehendida como un sistema estructurado en niveles, cuyo nivel más alto es la vida natural, los organismos o seres vivos. No obstante, la vida tiene en la naturaleza su condición de posibilidad y la base de su existencia en el ámbito de lo inorgánico. En lo que respecta al espíritu, por el contrario, la vida natural es justamente su base, su condición de posibilidad y asimismo algo de lo que se va liberando paulatinamente en su desarrollo hasta llegar a ser espíritu absoluto. La vida natural es de este modo el medio gracias al cual se desarrolla la vida propiamente espiritual.

La consideración de la vida que se hace en la lógica especulativa difiere de ambas perspectivas. La vida es aquí tratada como lo que es esencialmente: la exposición real del concepto especulativo. Como tal, la vida ni es medio para nada ni presupone nada extraño a ella. La vida es el concepto mismo en su exposición, la Idea en su modo más inmediato. Que la vida sea la exposición perfecta del concepto implica, más allá, que solo es enteramente comprensible partiendo de la naturaleza misma del concepto. El concepto está totalmente presente en cualquier organismo vivo, de manera que si se desconoce la estructura del concepto, la vida se convierte en un misterio. En efecto, un misterio incomprensible es la vida para lo que Hegel llama reflexión, y ya era un misterio para la «razón que

observa» de la *Fenomenología del espíritu*, aquella que se aferra a las distinciones de partes muertas, a la disección anatómica de los cuerpos sin captar su unidad en un todo.

La vida se estructura en una totalidad peculiar que llamamos totalidad orgánica, en la cual cada parte reproduce el todo completo, de manera que el todo sirve a las partes igual que las partes sirven al todo; partes y todo son así tanto fines como medios, según la idea de finalidad interna. En rigor, el organismo vivo no se articula en partes, sino en miembros, y los miembros solo son tales, miembros vivos, dentro del todo. Un miembro amputado de un cuerpo vivo deja de ser ya un miembro vivo como tal, una pata o una mano por ejemplo, y se convierte en un trozo de materia en descomposición. Cada miembro del todo orgánico es él mismo un miembro vivo, que tanto sirve al todo como se sirve del todo. Igualmente es cada determinación del concepto en sí misma el concepto entero, e igual que el concepto solo es completo con sus tres determinaciones, así cada una de ellas es el concepto entero a la vez. El todo orgánico es así una exposición perfecta de la idealidad del concepto.

Cada organismo o ser vivo es de esta manera el concepto en su determinación singular. Pero la vida, como el concepto, no se queda en esta forma individual. El ser vivo singular se relaciona con su entorno, con su objetividad, se aprovecha de su entorno alimentándose y, en general, realizando todas sus funciones vitales. Es así, también a este respecto, la misma universalidad del concepto encarnada, esa unidad consigo misma en lo otro. En la relación con su entorno la vida se conserva y se produce a sí misma, se regenera. Igual que el concepto en su objetividad solo se produce a sí mismo, así la vida y en particular el ser vivo individual, se relaciona con su entorno para producirse y sobrevivir. Su entorno es su medio para existir igual que la objetividad es el medio en el que se expone el concepto.

El ser vivo refleja en sí mismo las tres determinaciones del concepto. La universalidad es en el organismo vivo sensibilidad; la particularidad se corresponde con la irritabilidad; la singularidad, por último, es en parte sentimiento y en parte reproducción (CL II, 325 s.). Cada uno de estos momentos, afirma Hegel, contiene además los dos restantes. El ser vivo,

como ya el concepto, no vive encerrado en sí mismo como una mónada, sino inserto en un proceso vital y en un medio. Su vida es esencialmente procesual y, en concreto, es el proceso por el cual se relaciona con su medio, se apropia de él y lo asimila. El proceso vital del organismo en su medio es análogo a silogismo del concepto consigo mismo a través de la objetividad. El hito de esta lógica de lo vivo es la reproducción, la creación de otro ser vivo y de esta manera la autoposición de la vida. El organismo singular muere, pero mediante su reproducción la especie, o el género, como dice Hegel, se conserva. La vida trasciende de este modo al organismo singular, pues a través del individuo vivo transcurre la supervivencia de la especie. La vida se muestra así como un proceso también en este sentido análogo al desarrollo del concepto, pues es la singularización de lo universal en un ser vivo concreto y la conservación del universal, el género, a través del proceso vital de cada uno de sus ejemplares. Mediante el momento del género, que se impone frente a la muerte de lo dado, los individuos, la Idea trasciende su forma inmediata y retorna al elemento de la universalidad del concepto.

En su forma más general, la Idea es, como sabemos, la unidad de concepto y objetividad, la tensión de esa diferencia. El desarrollo de esta unidad en la diferencia de ambos es tematizado en la Idea del conocer. La Idea del conocer es la unidad diferenciada de concepto y objetividad, es decir, el juicio de la Idea. Se trata en la Idea del conocer de observar la tensión entre ambas partes, el proceso de adecuación entre ambas. Hay en ella dos polos, concepto y mundo objetivo, que de entrada aparecen enfrentados uno a otro y cuya unidad es solo intrínseca. Como en el juicio en general, el desarrollo de la Idea del conocer culmina con la solución de esta contraposición y el restablecimiento de la unidad latente. Durante su desarrollo, la Idea del conocer expone así la naturaleza más propia del concepto, a saber, su escindirse, su contraponerse a sí mismo en una objetividad y reunificarse con ella.

Más adelante veremos cómo la Idea del conocer sirve de fundamento lógico a la filosofía del espíritu. Aquí nos centraremos en su desarrollo

general. La vida, como acabamos de ver, es la Idea, pero en su forma inmediata. En la vida la Idea existe solo en la forma de organismos individuales, es decir, en su determinación singular, si bien la universalidad de la especie trasciende los singulares. La Idea en su determinación universal es la unión de concepto y objetividad y sobre todo el proceso de esa unión. Solo cuando este proceso de unificación se completa está también terminado el desarrollo completo de la Idea misma.

La Idea del conocer tiene dos fases. De entrada, es la Idea de lo verdadero, la relación del concepto con una objetividad dada, inmediata. A partir del momento en que esta verdad dada e inmediata se revela como pura fachada y la mediación muestra más bien su nulidad intrínseca, la Idea del conocer deviene específicamente Idea del bien, o la relación del concepto, donde reside explícitamente lo verdadero, con esa objetividad nula.

Hay que destacar que en esta doctrina de la Idea del conocer Hegel acomete una de las grandes tareas pendientes de la filosofía idealista poskantiana. Vimos en el primer capítulo que un importante problema derivado del pensamiento de Kant es la escisión entre filosofía teórica y práctica. Recordemos que para Kant la filosofía en conjunto se divide en los dos grandes ámbitos de lo teórico y lo práctico desarrollados respectivamente en la metafísica de la naturaleza y la metafísica de las costumbres. La filosofía trascendental debería servir de fundamento común a ambas ramas del saber. Sin embargo, su fuerte anclaje en lo teórico hace difícil poder presentarla como una fundamentación también válida para el conocimiento práctico. Kant mismo era consciente de ello (*Crítica de la razón pura* B 29 / A 15).

El fundamento común de filosofía teórica y filosofía práctica es, por este motivo, uno de los grandes temas del idealismo poskantiano. Con su doctrina de la Idea del conocer, Hegel pretende ofrecer una respuesta a esta cuestión. Teoría y praxis no son dos vertientes de la filosofía que deban ser tomadas como dadas y de manera absoluta, sino dos momentos en el desarrollo de la Idea única. Se trata de enmarcarlos y comprenderlos en este contexto. Comprendidos dentro del desarrollo de la Idea se entiende que, en

primer lugar, no hay oposición lógico-especulativa entre teoría y praxis, pues en rigor la Idea práctica es un momento posterior, surgido después de la Idea teórica, como veremos enseguida. En segundo lugar, teoría y praxis son unificadas, o lo que es lo mismo, superadas en la Idea absoluta, fundándose así una filosofía que no se divide ni mucho menos en filosofía teórica y filosofía práctica, sino que sigue el despliegue del autoconocimiento de la Idea absoluta en un sistema. Solo así la filosofía llega a ser verdadera filosofía especulativa, y con ello conocimiento infinito de la verdad misma. Subordinado a él está el conocer finito de las ciencias, tematizado en la Idea de lo verdadero, que pasamos ya a examinar.

La Idea de lo verdadero, como decíamos, es la primera fase del desarrollo de la Idea del conocer. Se trata de la tensión entre concepto y objetividad. Esta oposición entre un concepto meramente subjetivo y un mundo objetivo aparentemente dado no es una oposición entre dos entes cualesquiera, diferenciados. El concepto se tiene a sí mismo enfrente en la objetividad. Esa objetividad no le es indiferente, sino que es para él la verdad. La Idea de lo verdadero es así la tendencia del concepto a abandonar su subjetividad abstracta y vacía y llenarla con el contenido del mundo. Esto es lo que Hegel llama «el impulso de la verdad», la pulsión hacia lo verdadero (CL II, 343).

Hemos visto antes que la verdad es la Idea misma, esto es, la adecuación entre concepto y objetividad. Como tal, para Hegel la verdad reside específicamente en el saber, en la comparación entre el concepto de algo y la realidad misma de ese algo, en la realización del concepto. En la Idea teórica, sin embargo, este conocer es finito, porque su contenido aparece como dado, como preexistente al concepto. Por eso, este conocer finito no se eleva al conocimiento de lo verdadero, sino que vive en la oposición entre una subjetividad abstracta y una cosa en sí igualmente abstracta, supuestamente verdadera pero en el fondo incognoscible. El objeto no es para este conocer la realización del concepto, sino un ensí profundo y misterioso que está por descubrir, pero que supone como dado. El conocer finito se define así como un conocimiento de lo que hay, de lo que simple y llanamente es. Frente a él, el verdadero conocer filosófico es especulativo,

aquel para el cual la objetividad es el concepto mismo y nada más: su conocer es como si el concepto estuviera mirándose al espejo.

El conocer finito consiste, al contrario, en una recopilación de datos, es decir, de cosas dadas, en un captar de la manera más neutral y aséptica posible hechos, verdades «objetivas» en el sentido coloquial del término, recogerlas y describirlas. Salir y explorar el mundo, desentrañar sus verdades y misterios teniendo cuidado de no proyectar absolutamente nada subjetivo. Este conocer es un análisis de la realidad dada, o sea un conocer analítico. La actividad del conocer analítico consiste en abstraer propiedades y determinaciones universales a partir de un material dado. La universalidad (se entiende, abstracta) es, por ende, su producto y resultado. El conocer analítico transforma el material dado en determinaciones lógicas: analiza, identifica, distingue y comprende lo dado en relaciones de causalidad, de todo y parte, de fundamento y consecuencia, esencia y fenómeno, etc. El análisis extrae relaciones, conexiones, abstrae a partir de lo inmediato. Parte de lo más concreto, lo dado, y concluye con determinaciones universales. A partir de ellas el conocer deviene ahora sintético.

El conocer sintético transita el camino contrario. Parte de lo universal y comprende bajo formas generales la multiplicidad dada. El conocer sintético comienza con universalidades abstractas, producto del análisis, y avanza a lo particular. Con ello, el conocer traduce la objetividad dada a la forma conceptual y sus momentos. Define, subdivide, clasifica, plantea axiomas y proposiciones y presenta demostraciones de las mismas. Transita así de lo universal a lo particular y, finalmente, a lo singular. Pero este conocer sintético, que en ciertas épocas ha sido considerado como la panacea del conocimiento científico, carece en realidad de la universalidad concreta del concepto. Su universalidad es abstracta, y el concepto especulativo es incomprensible para esta forma de conocer. Conocer sintético y analítico son así formas de conocer finitas inadecuadas para la filosofía. Se trata de las formas predominantes y congruentes con las ciencias naturales y sociales, pero incompatibles con la filosofía. Pues la filosofía es el conocimiento de la verdad en sentido excelso, esto es,

conocimiento de la Idea, y en concreto, como veremos más adelante, un conocimiento especulativo que es en verdad la exposición del conocimiento de la Idea de sí misma.

Si bien el conocer finito tematizado en la Idea de lo verdadero —tanto el conocer analítico como el sintético— no constituye el modo de proceder sistemático de la filosofía, una reflexión filosófica sobre él sí es pertinente y productiva. El conocer partía de lo dado, del mundo preexistente y objetivo como fuente de toda verdad. En su desarrollo, sin embargo, reduce la multiplicidad dada a determinaciones universales, a definiciones, clasificaciones, teoremas, leyes… precisamente a formas que no están dadas, que no son inmediatas. Por consiguiente, aun siendo finito, el conocer consiste, como se ha mostrado, en captar la esencia del mundo, su verdad, pero su esencia y su verdad resultan no estar en el mundo dado —pensar lo contrario sería situarse en el punto de vista del fetichismo—, sino en las determinaciones del pensar y del concepto. El conocer teórico pretende descubrir la esencia del mundo y acaba concluyendo con determinaciones de la razón universal. La verdad de lo dado reside al final en la verdad del pensar, como ya Kant mostró en la deducción trascendental, pues el pensar es la fuente y origen de toda verdad y toda objetividad. La relación presente en la Idea del conocer se da la vuelta: la realidad dada es nula, pues toda la verdad reside en el concepto. Lo importante es la realización de la verdad del concepto en la realidad: la acción. La verdad del conocer teórico reside, por ende, en el conocer práctico.

Si en la Idea de lo verdadero se trataba de conocer la realidad como es, en la Idea del bien se trata de transformarla en lo que debería ser. También en esta Idea práctica, al igual que en la teórica, se enfrenta el concepto a un mundo dado en una tensión unificadora. Sin embargo, el concepto ha mostrado ahora su determinación de universalidad concreta. No es simplemente un polo vacío y abstracto que ha de rellenarse con el contenido del mundo. El concepto es ahora lo verdadero y objetivo en sí mismo. Esta

certeza de sí mismo es a la vez la convicción de la irrealidad del mundo. El mundo dado, el *statu quo*, ha dejado de ser un ser férreo. Lo dado es pura apariencia y fachada, carente de verdad y valor. Toda verdad y objetividad residen en el concepto, y su pulsión es ahora no conocer, sino realizar la verdad.

Esta Idea que exige una traducción del contenido del concepto en la realidad es el bien. La Idea del bien está por encima de la Idea de lo verdadero, pues mientras esta última poseía la universalidad, la Idea del bien contiene universalidad concreta, el momento propio del concepto de darse a sí mismo un ser-ahí. El concepto no es mera universalidad abstracta, sino negativa, que se concreta y autodetermina. Su concreción en lo singular es a la vez una resolución, una autodeterminación, y este momento de su autodeterminación, de su libre realización y puesta en el mundo de su contenido es la voluntad. La voluntad es Idea, pues es la tendencia del concepto a objetivarse. Por eso, a la Idea del bien se le puede llamar también Idea de la voluntad, como hace Hegel en la *Enciclopedia*.

La Idea del bien sigue el esquema de la teleología externa: plantear un fin ideal y realizarlo mediante un medio en el mundo. El contenido del fin es el concepto en la determinidad del bien. Pero el bien es una determinidad del concepto precisamente porque es el concepto acotado. El bien es finito porque se enfrenta por definición a la realidad dada, al mundo real, a lo empírico si se quiere, siguiendo a Kant. Precisamente con base en esta oposición por definición a lo real adquiere el bien su finitud y fragilidad. La voluntad realiza el bien en el mundo, le da un ente, una realidad. Pero la realidad es para la Idea del bien siempre lo nulo, lo opuesto al concepto. El bien es así, en verdad, irrealizable. Cualquier concreción acaba con su pureza, contamina su santidad, es imperfecta y además sospechosa de ser engañosa, de perseguir fines empíricos y espurios, de no ser, en definitiva, realización del bien, sino otra cosa.

Esta inadecuación crónica de la realidad respecto al bien hace también que en el mundo real el bien se disperse y llegue incluso a una colisión consigo mismo. En el mundo dado, el bien siempre inadecuado y fuera de su propio medio se escinde en una variedad de bienes que colisionan entre

sí, llegándose a tener que elegir entre acciones buenas pero incompatibles entre sí, o como afirma el dicho castellano, a tener que desvestir a un santo para vestir a otro.

Así pues, el bien es por su propia definición un postulado y nada más que un postulado, algo que debe realizarse pero que permanece perenne en este deber ser (CL II, 380). Esta es la gran contradicción de la Idea práctica y de la moralidad en general: que el bien ha de realizarse en un mundo que es de por sí incompatible con la bondad, que jamás será bueno, que el bien es a la vez la exigencia de su realización y lo contrario a toda realidad. Sin embargo, por la Idea de lo verdadero sabemos que la objetividad es la realización del concepto. La Idea del bien, no obstante, se escinde de la Idea teórica. Para ella, la objetividad es nula, toda realidad inmediata es lo contrario al concepto, el cual es así, como exigencia abstracta (esto es, irrealizable) de su realidad, el bien. La voluntad es de este modo su propio obstáculo, pues toda realización del bien le parece en el fondo impura, contraria al bien mismo.

Lo bueno y lo objetivo tienen la misma raíz. Ambos son el concepto, el primero en su actividad libre y autodeterminante, el segundo en su momento singular y real. La verdad de la Idea del bien es la Idea de lo verdadero, es que la objetividad es el concepto encarnado, al igual que la verdad de la Idea de lo verdadero es la Idea del bien. El concepto especulativo es la raíz común de teoría y praxis, de razón y libertad. Ambas Ideas contienen en sí mismas su propia superación, pues ambas son una sola Idea que ahora, después de haber transcurrido por su forma inmediata en la vida y por su diferencia, está completamente desarrollada y es así absoluta.

La Idea absoluta es la unidad procesual de concepto y objetividad como autoconocimiento y autorrealización del concepto en la objetividad. Se trata de la Idea en su forma acabada y, por ende, de la verdad plena. La Idea absoluta supone así la culminación de la filosofía, pues la filosofía como conocimiento de la verdad es conocimiento de la Idea absoluta. Ella es su único objeto de estudio, de manera que, aunque la filosofía reflexione sobre un tema cualquiera, en verdad está tratando, si es verdadera filosofía, de la

Idea absoluta. No obstante, la Idea absoluta es aquí Idea lógica, y esta Idea lógica en su desarrollo constituye el objeto de estudio propio de la *Ciencia de la lógica*. La *Lógica* alcanza de este modo, como adelantábamos al principio, su objeto y su determinación completa solamente al final de su exposición. La *Lógica* es, podemos decir ahora, la ciencia de la Idea en el elemento del pensar. No obstante, la Idea absoluta no permanece en la *Lógica*. En ella adquiere, bien es cierto, su forma más pura. Pero naturaleza y espíritu son igualmente formas de exponer su contenido. La filosofía es así en general el conocimiento de la Idea absoluta en todas sus formas: como Idea lógica, como vida o naturaleza y como espíritu.

La determinidad de la Idea absoluta —determinidad porque es tomada abstraída de su proceso total solamente en su momento de Idea lógica— ha constituido desde el principio el objeto de estudio de la lógica especulativa. El resultado es que la Idea absoluta, la verdad misma, no es ningún contenido ni objeto ni principio universal alguno, sino el movimiento mismo del concepto. Lo absoluta e incondicionalmente verdadero, el objeto de estudio por excelencia de la filosofía, no es ningún ente ni ningún principio absoluto ni tampoco una verdad revelada, sino la dinámica del autoconocerse y autorrealizarse de la razón misma. A este movimiento del concepto en su totalidad Hegel lo llama el método especulativo.

El método es el modo y la manera en que el concepto se realiza y conoce en su objetividad, su misma dinámica interna, que constituye a su vez el modo y la manera en que la filosofía conoce su objeto de estudio. La filosofía posee un método propio e independiente, un proceder en el conocimiento que difiere del conocer analítico y el conocer sintético de las ciencias, ya antes vistos. Cabe resaltar que se trata de un método exclusivamente para la filosofía y que las ciencias conservan, en el marco de la filosofía hegeliana, su propio proceder estudiado en la Idea del conocer. El método especulativo no es, al contrario de lo que muchas veces se ha pensado, la propuesta de un método universal para todo el conjunto del saber. Es bien cierto que para Hegel el método es universal, porque ningún objeto puede resistirse a su proceder, porque cualquier cosa es concebida *(begriffen)*, solo en la medida en que es sometida al método

especulativo. Es igualmente cierto que la filosofía es para Hegel el modo de conocimiento definitivo y absoluto, un saber que se sitúa por encima de las ciencias. Pero ambas convicciones no se fundamentan en que la filosofía y su método especulativo desentrañe de manera definitiva el ser último de lo real. Muy al contrario, la filosofía es idealismo, esto es, conocimiento de la Idea, y como tal saber la filosofía no se ocupa del ser de las cosas, pues para ella tal ser es nulo, todo lo que tiene de verdad lo recibe del pensar. Responder a la pregunta de cómo es la realidad es tarea de las ciencias: cómo es lo físico, lo químico, lo orgánico, etc.; esa es la labor de ciencias como la física, la química, la biología, etc. El conocimiento de las ciencias es siempre finito, porque su objeto mismo de estudio es finito. La filosofía, por el contrario, trata de la Idea, es decir, de la razón en el autoconocimiento de sí misma. Y para ello se sirve de un método propio, que ni se apropia de otros saberes ni pretende imponer más allá.

Una vez aclarado que se trata de un método específicamente filosófico, es necesario prestar atención a que el método del que habla Hegel es genuinamente *especulativo* y no, como durante muchos años se ha sostenido, dialéctico. Como sabemos, especulativo viene del latín *speculum*, esto es, espejo, y es el adjetivo que mejor caracteriza el método que se da a sí misma la filosofía. Pues el método no es más que el movimiento mismo del concepto, y el movimiento mismo del concepto consiste en su propio silogismo a través de la objetividad concluyendo en sí mismo. El concepto es así Idea absoluta, y la Idea absoluta describe esta dinámica de la razón misma: su eterno contraponerse y conocerse en lo otro. Igual que cuando nos ponemos ante un espejo nos contemplamos a nosotros mismos en algo otro, así hace la razón en su exposición en naturaleza y espíritu. Lo dialéctico es, en este contexto, un momento específico del método, pero no el todo. Caracterizar el método como dialéctico es, por ende, tomar una parte por el todo. El todo del método es, sin embargo, genuinamente especulativo: el conocerse a sí mismo del concepto en su otro.

El método especulativo comienza por lo inmediato, pues el comienzo, en filosofía, no puede ser de otra manera que inmediato, como ya vimos al

principio de la *Lógica*. Este inmediato no proviene, sin embargo, del mundo empírico. La filosofía especulativa no parte de lo dado empíricamente como hace el empirismo, pues lo dado de manera empírica es siempre complejo, un cúmulo de determinaciones físicas, químicas, espaciales, orgánicas, etc. Hasta la más sencilla de las cosas dadas a los sentidos encierra una complejidad a analizar. El comienzo del método es, por el contrario, de naturaleza simple. Por eso el método comienza por lo inmediato del pensar, por lo dado al pensar mismo en su forma más elemental y simple. La inmediatez y extrema sencillez en el pensar reside en la universalidad abstracta. En particular, hay una idea cuya universalidad, sencillez y abstracción hacen de ella el comienzo predilecto del filosofar: el ser, como vimos al comienzo. El ser es una idea tan simple que no requiere de mediación alguna, tan universal y abstracta que se encuentra en cualquier otra idea por simple que sea. Su universalidad es la mayor abstracción; su contenido, la pobreza más absoluta. El ser es más vacío que el vacío mismo. De ahí que sea el comienzo por excelencia.

En la extrema pobreza eidética del ser reside su fuerza. La sencillez del comienzo impulsa al pensar a desarrollar, a avanzar. Si partiéramos de algo acabado y perfecto, no habría movimiento alguno. El ser, y en general cualquier idea sencilla y abstracta, dada o inmediata al pensar, se revela enseguida como mediada. En su sencillez y abstracción contiene ya la negatividad dentro de sí. También la universalidad del concepto tomada de manera abstracta implica ya su negatividad, su particularización en el juicio. Todo lo dado e inmediato posee una mediación, se refiere a algo más allá de su sencillez, está puesto y determinado por otro. No hay, en rigor, como dice Hegel, nada sencillo y abstracto ni en el mundo ni en el pensamiento, pues todo implica mediación (CL II, 390). Lo que está dado de manera inmediata como sencillo y universal presupone en verdad la alteridad. El paso al examen de esta alteridad, a la relación de mediación, es el momento del juicio, el momento dialéctico por el cual el comienzo se muestra como relativo a algo otro. La universalidad más abstracta contiene ya la referencia a su otro, a su concreción y determinación. El momento dialéctico es el momento de la particularización de aquella idea universal y

sencilla del inicio. Lo universal se concreta, se materializa en un ente, entra en la realidad, se objetiva. La universalidad parece perdida en el reino de lo concreto, pero se trata de la universalidad del concepto, y es posible por ello captar el concepto expuesto en su objetividad. El método es así el silogismo del concepto, su desarrollo en todas sus determinaciones de universalidad, particularidad y singularidad complementado y completado con el momento de la objetividad.

El tercer momento o momento final del método es la reconstrucción del concepto en su objetividad, su propio captarse en ella. El concepto es de entrada un universal simple y abstracto. Como tal contiene, sin embargo, la negatividad dentro de sí, el germen de su concreción y autorrealización. Se da por tanto un ser-ahí, una realidad concreta que lo expone. Inmerso en su objetividad, con sus determinaciones desperdigadas en la exterioridad, el concepto es el proceso de su reconstrucción, de su reconocimiento paulatino en su otro. La completa adecuación de la objetividad con el concepto es, como hemos visto, la verdad, la Idea. Concepto, objetividad e Idea son así las tres fases del autoconocimiento de la razón misma, es decir, las tres fases del método especulativo. El método es, como vemos, el desarrollo propio del concepto mismo hasta su culminación.

Con la comprensión de la Idea absoluta como método especulativo y automovimiento del concepto se cierra la lógica especulativa. La Idea absoluta es el resumen de todo el contenido de lo lógico, su condensación en el devenir mismo del pensar, que avanza constantemente de la misma manera a lo largo de su desarrollo y que en la lógica del concepto alcanza por fin la certeza de sí mismo. La Idea absoluta es la contemplación de todo el sistema lógico en un solo vistazo. Concepto, objeto y método son así alcanzados al final, en el cierre de la misma ciencia lógica. La Idea absoluta sintetiza todo el sistema de lo lógico y abre la filosofía a otras dos ciencias filosóficas con las que conforma un sistema.

La misma Idea absoluta es, en su universalidad, concreta. Su universalidad implica movimiento, determinación y autodeterminación. La Idea absoluta se da por tanto una objetividad en la que se expone y ha de volver desde esa objetividad a sí misma. Tal es su naturaleza en cuanto

concepto adecuado, y además lo hace libremente. La Idea se expone en naturaleza y espíritu y se autoconoce en ambos, volviendo como Idea lógica. En este movimiento de la Idea misma se fundamenta, como veremos después, un sistema de la filosofía con tres partes: lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu. En particular, el último paso que cierra la *Lógica*, que intentaremos esclarecer más adelante, es el paso a la filosofía de la naturaleza. La Idea, dice Hegel, *se despide libremente* como naturaleza. Así termina la *Ciencia de la lógica*.

---

13 J. Rivera de Rosales, «Del ser al ente. El inicio de la *Ciencia de la lógica* hegeliana», en Á. Gabilondo, A. Gómez Ramos, P. Lanceros, J. Pérez de Tudela, V. Rocco (eds.), *La herida del concepto. Estudios en homenaje al profesor Félix Duque* (pp. 289-324), Madrid, UAM Ediciones, 2016.

14 *Ibid*., p. 302.

15 *Ibid*., p. 304.

16 *Ibid*., pp. 306 ss.

17 *Ibid*., p. 307.

18 *Ibid*.

19 *Ibid*., p. 309.

20 En su edición de la *Ciencia de la lógica*, Félix Duque traduce *aufheben* como asumir. Aunque el término asumir recoge la idea de que las determinaciones que son *aufgehoben* son integradas en la determinación posterior, presenta desde mi punto de vista varias dificultades. Primero, el sustantivo asunción, por el que habría que traducir *Aufhebung*, tiene una fuerte connotación religiosa que no está presente en el término alemán. De hecho, la traducción alemana de asunción no es *Aufhebung*, sino más bien *Himmelfahrt*, esto es, la ascensión a los cielos, o bien, en un contexto no religioso, *Übernahme*. Esto nos lleva a la segunda dificultad. Asumir (en alemán, *übernehmen*) significa por lo general hacerse cargo de algo, responsabilizarse, adjudicarse, por ejemplo, en el caso de asumir una deuda. El significado de *aufheben* como invalidar *(ungültig machen)*, importantísimo también en Hegel, desaparece por completo. El término asumir evoca así un cierto proceso puramente aditivo, en el cual las determinaciones asumidas se acumulan incesantemente. Para más inri, en tercer lugar, asumir significa también, sobre todo (pero no solo) en América Latina, admitir, aceptar, convenir, incluso suponer, probablemente por influencia del inglés *(to make assumptions)*. Asumir y asunción pueden así sugerir peligrosamente la idea de suposición, convención o admisión que desvían mucho del sentido original. La traducción de Rodolfo Mondolfo como eliminación choca frontalmente con el sentido de *aufheben* como *aufbewahren*, salvaguardar. Los clásicos términos superar y superación parecen por tanto seguir siendo las traducciones más adecuadas. Superar recoge la idea de elevar a un nivel superior (*aufheben* como *emporheben*), pero también la de invalidar *(ungültig machen)*, en el sentido de que a algo superado, por lo que hay que pasar primero, ya no se vuelve, así como la de salvaguardar *(aufbewahren)*, pues lo superior integra lo inferior como un momento.

21 J. Rivera de Rosales, «Del ser al ente. El inicio de la *Ciencia de la lógica* hegeliana», *op. cit.*, pp. 321 s.

22 *Ibid*., p. 322.

23 Esta interpretación del ser como el espacio lógico entronca con la interpretación de la *Ciencia*

de la lógica de Anton Friedrich Koch. Cf. A.F. Koch, *Die Evolution des logischen Raumes. Aufsätze zu Hegels Nichtstandard Metaphysik*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2014.

24 R. Aragüés, «¿Es la filosofía hegeliana un acosmismo? Hegel y el concepto de mundo», *Revista Tales*, 4, 2011, pp. 117-133.

25 Cf. R. Aragüés, *Das Problem des Absoluten in der Philosophie Hegels. Entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchungen zur Hegelschen Metaphysik*, Paderborn, Wilhelm Fink, 2018.

26 Sobre la relación entre el desarrollo de la idea lógica de absoluto y la crítica a la filosofía spinozista, cf. R. Aragüés, «Crítica y refutación lógica del spinozismo», *Studia Hegeliana*, 2, 2016, pp. 9-22; *Das Problem des Absoluten in der Philosophie Hegels*, *op. cit.*

27 D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 1988, pp. 131 ss.

28 Cf. R. Aragüés, «El concepto de concepto en la lógica hegeliana», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 52, 2019, pp. 9-27.

29 Cf. M. Wildenauer, *Epistemologie freien Denkens. Die logische Idee in Hegels Philosophie des endlichen Geistes*, Hamburgo, Felix Meiner, 2004, pp. 13-27.

30 Sobre el significado de la refutación del spinozismo, cf. R. Aragüés, «Crítica y refutación lógica del spinozismo», *Studia Hegeliana*, 2, 2016, pp. 9-22, y *Das Problem des Absoluten in der Philosophie Hegels*, *op. cit.*, pp. 195-206.

31 Cf. el fragmento de alrededor de 1797 «Urteil und Sein», en F. Hölderlin, *Sämtliche Werke*, vol. IV, Stuttgart, Kohlhammer, 1962, pp. 226-228.

32 Cf. G. Sans, «Weisen der Welterschließung. Zur Rolle des Chemismus in Hegels subjektiver Logik», *Hegel-Studien,* 48, 2014, pp. 37-63.

33 Cf. A. Nuzzo, «“Idee” bei Kant und Hegel», en C. Fricke, P. König, T. Petersen (eds.), *Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln* (pp. 81-120), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1995.

4. Razón y libertad

La *Ciencia de la lógica* de Hegel es sin duda una de las obras más complejas y densas de la historia de la filosofía. En el capítulo anterior hemos ofrecido una panorámica de su desarrollo argumental y sus principales ideas. El lector no debe tomar esta panorámica en ningún caso como un sustituto del texto de Hegel sino como una herramienta que ayude a la lectura, como una suerte de mapa que le permita orientarse dentro de la *Lógica* y adentrarse en la inmensidad de sus ricos detalles y reflexiones, en las innumerables referencias a las ideas de otros pensadores y a debates de las ciencias y la filosofía. Descubrirá que es una tarea ingente, pero a la vez tremendamente esclarecedora.

Dicho lo anterior, la tarea que se impone a este capítulo es ofrecer una explicación general de la metafísica hegeliana y su relación con el resto de disciplinas dentro del sistema de la filosofía. Importa regresar a una caracterización general de la lógica especulativa porque, como sabemos, es al final de su exposición cuando realmente se posee un concepto acabado de la *Ciencia de la lógica*. Según esta exposición completa de Hegel, la lógica especulativa es una metafísica o filosofía fundamental, una metafísica que reflexiona sobre la razón y la libertad como los fundamentos últimos de la filosofía y que además muestra que sobre la base de la Idea absoluta se despliega todo un sistema de la filosofía que no es nada distinto a la exposición del autoconocimiento de la Idea en sus diferentes configuraciones. Con ello se da cumplimiento a las tareas pendientes para la nueva filosofía, a las que hacíamos referencia al final del primer capítulo. Esto es lo que toca desmenuzar en las siguientes páginas.

LOS FUNDAMENTOS DEL IDEALISMO HEGELIANO

Siempre es bueno y útil en filosofía retornar a las preguntas más básicas, aquellas que nos permiten tocar tierra firme e impulsarnos para seguir, aún más lo es después de haber recorrido de cabo a rabo una obra de una densidad tal como la *Ciencia de la lógica*. Volvamos, pues, a la pregunta más básica de nuestro asunto, casi intempestiva: ¿De qué trata la filosofía de Hegel? Importa contestar de una manera certera y sencilla. La filosofía hegeliana trata fundamentalmente de la razón: de la razón en su elemento más puro, el elemento del pensar, y de la razón realizada en la naturaleza y en el espíritu. Razón y libertad, pensadas desde la raíz, son los pilares sobre los que se asienta la obra de Hegel. Recientemente, Klaus Vieweg lo recalca en la mejor y más documentada biografía del filósofo hasta la fecha.[34] ¿Qué es la razón? ¿Qué es la libertad? ¿Cómo se conectan ambas? ¿Qué es, por tanto, lo racional? ¿Y lo libre? Este es el planteamiento de la cuestión en el núcleo fundamental del idealismo hegeliano, esto es, en la lógica especulativa. La lógica especulativa es el estudio metafísico de lo racional y lo libre. Pero este su concepto es alcanzado por la *Lógica* solamente al final de su exposición. Como sabemos, esto es así porque, a diferencia de las ciencias naturales y sociales, la filosofía no puede presuponer ni su objeto ni su modo de proceder. En el inicio de la filosofía no hay un contenido dado sino más bien una actividad: pensar, hacer uso del propio entendimiento. Esto se ve ya claramente en la *Fenomenología del espíritu*. La *Fenomenología* es el desarrollo libre y autónomo del pensar como s*kepsis*, es decir, como examen detallado, racional y crítico. La *Fenomenología* avanza así desde lo más inmediato, lo dado por excelencia, el aquí y ahora y el esto de enfrente, pero avanza sin horizonte de expectativas alguno, sin querer llegar a ningún resultado, sin pretender probar nada que se plantee de antemano, sino movilizando el escepticismo con absoluta libertad.

La *Ciencia de la lógica* procede de manera similar, con la salvedad de que la *Lógica*, ahora sí, se presenta desde el comienzo como el estudio del

pensar. Pues es en el pensar donde, como sabemos precisamente gracias a la *Fenomenología*, reside la verdad. Más allá de eso, esta *Lógica* como ciencia del pensar puro no presupone nada más. Carece de toda suposición y petición de principio. De hecho, ni siquiera presupone, en rigor, que la empresa vaya a tener éxito: ni que se pueda avanzar más allá del pensar vacío de «ser», ni tampoco que el engranaje de unas determinaciones del pensar tras otras vaya a mostrar una articulación sistemática, ni siquiera que sea posible agotar todos los contenidos del pensar puro. Todo ello permanece abierto hasta el final de su exposición.

Con la noción de Idea absoluta la *Ciencia de la lógica* aprehende su propio concepto y se culmina a sí misma como ciencia filosófica. La Idea es la razón, la unidad de concepto y objetividad, y lo verdadero por excelencia. Al explicitar el método especulativo como el movimiento del concepto hasta la Idea, pero además —y sobre todo— como la síntesis de todos los desarrollos lógicos acaecidos hasta ese punto, la *Ciencia de la lógica* logra presentarnos la naturaleza misma de la razón y, con ella, la naturaleza propia de la verdad. La razón es la fuente del pensar, su núcleo, y ha de ser concebida rigurosamente como motor, como proceso constante, como un silogismo en cuanto exposición dinámica de las determinaciones del concepto, que recorre la objetividad y vuelve hasta sí alcanzando la adecuación consigo misma.

La razón es el sistema de lo lógico, esto es, el conjunto de determinaciones puras, la completa totalidad de las ideas puras del pensar, desde la más sencilla idea del ser pasando por todas y cada una de las determinaciones del pensar hasta la idea de Idea o Idea absoluta. Todo ese conjunto de ideas puras del pensar está contenido implícitamente en la Idea absoluta, porque la Idea es el conocimiento de la razón sobre sí misma: la Idea es la dinámica de la razón misma en su engranar ideas una tras otra, esto es, en su pensar. Es el movimiento del concepto, descrito en lo que Hegel llama el método especulativo. La Idea absoluta es, en cuanto al contenido, la razón en cuanto totalidad autogeneradora y sistemática de ideas presentada en la *Ciencia de la lógica*; en cuanto a la forma, la razón en cuanto método especulativo. La razón es así el conjunto sistemático y

exhaustivo de las determinaciones puras del pensar. Y es además el movimiento que las genera a todas ellas, esto es, el método especulativo como la esencia de todo contenido de las determinaciones, que es a la vez el movimiento mismo del concepto, su desarrollo. Hemos visto que el método especulativo puede pensarse sencillamente como la combinación de dos elementos o momentos: silogismo y objetividad. Este silogismo objetivado es el desarrollo propio del concepto, el cual parte de la universalidad, se particulariza en el momento del juicio, contraponiéndose a sí mismo, en el llamado momento dialéctico-escéptico, y recobra poco a poco su unidad ideal. Este movimiento es lo característico de la razón misma, de manera que la razón es Idea, es ese movimiento que genera a su vez todo el resto de ideas. Nótese, no obstante, que con el momento de la objetividad la razón ya no se está particularizando simplemente dentro del elemento del pensar, como hace en los desarrollos englobados dentro de la *Lógica*, sino que se está contraponiendo a sí misma, está saliendo de sí, a lo otro de sí, lo real, para exponerse allí. Ahí engarza con la filosofía de lo real, más exactamente, la filosofía de la naturaleza.

La razón es la unidad más intrínseca del pensar, el pensar en su esencia más pura y su núcleo más íntimo. Se trata del concepto como unidad de universalidad, particularidad y singularidad, lo fundamental en todo pensar y todo pensamiento. Pero la razón no es un pensar abstracto, no es una universalidad abstracta, sino concreta. La razón es, por ende, el pensar puro que además se realiza en el mundo y se reconoce en esa su objetividad. Por este motivo es la razón esencialmente Idea, unidad de concepto y objetividad. Kant se preguntaba: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? Es decir, ¿cómo es posible la identidad postulada en el juicio, la síntesis de sujeto y predicado, la identidad de lo no idéntico, lo diferente, la identidad de lo singular o particular y lo universal? Esa es la esencia de la razón, la identidad de lo diferente, la unión diferenciada de sus momentos, una unión puramente ideal. La kantiana unidad sintética de la apercepción es la unidad originaria de lo diferente, y es precisamente lo que Hegel piensa con el concepto de concepto especulativo. La razón es el concepto desarrollado, completado y adecuado consigo mismo, pues es la unión entre

concepto y objetividad. La razón tiende esencialmente a contraponerse, a darse una realidad, un ser ahí y conocerse especulativamente en lo otro. La razón es además el movimiento de conocerse a sí misma. De hecho, es este conocimiento sobre sí misma de la razón lo que a la postre se describe en el sistema de la filosofía. La razón es especulativa, porque la especulación es la actividad de la razón universal hacia sí misma. Hegel criticaba a Fichte que su primer principio de la primera *Doctrina de la ciencia*, el Yo = Yo, el Yo que se pone a sí mismo, era vacío y por eso necesitaba de un no-Yo para determinarse. La *Ciencia de la lógica* ha mostrado, sin embargo, que la razón es una totalidad dinámica y autogeneradora de sus propias determinaciones. La razón no necesita de otra cosa para llenarse de contenido, sino que se da a sí misma ese contenido. La razón está llena de contenido, no es un polo vacío. Exactamente al estudio de ese autodespliegue de las determinaciones de la razón se dedica la metafísica, que no puede ser otra cosa que lógica. La metafísica concebida como lógica especulativa no es una empresa vacía y fútil, pues la razón es capaz de darse una objetividad, de encontrarse en lo real, de ser razón objetiva y no meras elucubraciones.

Ahora bien, la metafísica hegeliana es igualmente y en la misma medida una metafísica de la libertad, pues la razón es la esencia de la libertad. Razón y libertad están en Hegel intrínsecamente unidas, pues el concepto, nos dice Hegel, es lo libre por excelencia (*Enciclopedia* § 160). Para comprender el significado de esta unidad especulativa de razón y libertad hay que hacerse cargo de la enorme influencia kantiana presente en el concepto hegeliano de libertad. Como sabemos, Kant inaugura una nueva filosofía también en el ámbito de lo práctico. A partir de su obra queda establecida una diferencia entre el libre arbitrio y la libertad en sentido filosóficamente estricto. Mientras el libre arbitrio es la capacidad de elegir entre varias opciones sin verse constreñido, la verdadera libertad es pensada por Kant como autonomía de la voluntad. La voluntad es autónoma por definición cuando actúa según máximas que ella se da a sí misma. Ahora bien, si la máxima que sigue la voluntad está condicionada por un objeto deseado, entonces esa máxima le viene dada por la naturaleza y se explica

por ella. No estamos, por tanto, ante una voluntad autónoma. Quien cena todas las noches pescado porque quiere y le gusta no da muestra de autonomía de voluntad ni de libertad, por mucho que lo haga porque quiera, ya que lo que determina su querer es algo natural, su necesidad de comer y su agrado particular dado pero no libremente elegido. Por el contrario, una voluntad autónoma es aquella que no se guía por sus intereses particulares, pues estos le vienen determinados por la naturaleza. La voluntad autónoma es aquella que sigue máximas universalizables, aquellas máximas que podrían valer como legislación universal para todo ser racional. Sigue además estas máximas universalizables en pos de ellas mismas y no de otra cosa. Para Kant, autonomía de la voluntad e imperativo categórico como exigencia de actuar según máximas que tengan forma de ley, esto es, que sean universalizables, son una y la misma cosa. El imperativo categórico no expresa otra cosa que la autonomía de la voluntad. En definitiva, la autonomía consiste en actuar siguiendo máximas que tengan forma de ley y en pos de la forma de ley. La autonomía es actuar según lo universal y con la única motivación de lo universal, realizar lo universal en el mundo; y en eso precisamente consiste la libertad (*Crítica de la razón práctica* § 8, A 59).

Hegel asume completamente este concepto kantiano de libertad, a la vez que lo supera. Si por un lado libertad es realizar lo universal en el mundo, pero por otro lado lo verdaderamente universal es en verdad concreto y lleva dentro de sí la fuerza de su realización, entonces razón y libertad son como las caras de una moneda. La libertad es la realización de lo universal, la razón es lo universal objetivado, la unión de concepto y objetividad. La lógica especulativa muestra así la verdadera unificación de filosofía teórica y filosofía práctica. A raíz de la universalidad concreta de la razón, lo racional no es algo meramente abstracto, un postulado o un ideal, sino esencialmente el movimiento de su realización. Lo universal y racional implica siempre acción, la acción de su realización. La acción de la realización de lo racional y lo universal es la libertad, frente a la realización de fines y motivos particulares y mezquinos. Lo racional es por eso lo libre, pues lo libre es la realización de lo racional, y esa realización está implicada

en lo racional mismo y su universalidad concreta. Este mismo pensamiento se puede expresar también al revés, diciendo que lo libre es racional, pues efectivamente lo libre no es la realización de cualquier cosa, sino esencialmente el movimiento de realización de la razón misma. Por todo ello, lo libre por excelencia es el concepto.

Así pensada, y aquí reside la superación de la concepción kantiana, la libertad no es una facultad humana. Tampoco es la facultad para lo bueno o lo malo como la concibió Schelling en sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* en 1809. La libertad en Hegel es primordialmente una esencia ideal, pues se trata de la razón universal misma, que trasciende a los individuos. Esto significa que los hombres somos en sentido riguroso libres en la medida en que participamos de esa libertad universal, es decir, somos libres en la medida en que realizamos la libertad universal en el mundo. Los seres humanos tenemos libre albedrío, pero no necesariamente libertad. Puesto que lo libre por excelencia es el concepto, resulta que somos libres en la medida en que realizamos el concepto en el mundo.

La libertad implica, en primer lugar, autodeterminación. Libre es aquello que no está determinado por nada ni nadie más que sí mismo. Esta autodeterminación de la que hablamos cuando hablamos de libertad no tiene el sentido de la arbitrariedad. Libre no es lo mismo que aleatorio o arbitrario. En particular, para el hombre la libertad en sentido filosóficamente estricto no significa seguir sus apetencias y caprichos. Libertad no es casualidad, no es algo azaroso porque, como nos enseña la misma *Lógica* de Hegel, contingencia y necesidad son conceptos estrechamente ligados, y lo que puede parecer arbitrario o aleatorio en la conducta humana responde en verdad a causas concretas, aunque a veces inconscientes, que a su vez se remontan a puras contingencias.

La libertad es autodeterminación, pero es además autonomía. Lo libre es aquello que sigue su propia norma, que se da a sí mismo su propia ley según su naturaleza. Y la naturaleza de los hombres es, a ojos de Hegel, esencialmente racional. El hombre es un ser racional y por eso libre, o más bien, debe y puede conquistar su libertad, siguiendo la ley que le dicta su

propia razón. La libertad, que contiene la autodeterminación y la autonomía como piezas fundamentales, consiste en no obedecer a nada ni a nadie más que a lo más intrínseco y definitorio de nuestra naturaleza: nuestra razón. Por eso, dicho sea de paso, la disciplina y el autocontrol son condiciones imprescindibles para ser libres en el sentido en que Hegel piensa la libertad. Aquí se encuentra una de las funciones de la educación del individuo, a fin de que el hombre domine su cuerpo y sus afectos y no al contrario.

La base metafísica de esta concepción de la libertad es el concepto especulativo. Su exposición en la *Lógica* muestra la posibilidad de pensar una razón y una libertad que no queden en la mera abstracción, sino que sean realizables en el mundo en y por sí mismas. Ello es así porque la universalidad del concepto es una universalidad concreta. En la metafísica hegeliana se piensan así con la noción de concepto razón y libertad unificadas. La universalidad del concepto es libertad como la realización de lo universal en el mundo, la libertad es a su vez la exposición del concepto. Esto solo es posible porque la universalidad del concepto no se opone a la particularidad, sino que más bien contiene el movimiento por el que ella misma deviene particular. Es decir, la universalidad del concepto se realiza. De esta manera con el concepto especulativo se piensa un concepto de libertad que no está opuesto a lo empírico, sino que lleva en sí mismo la semilla de su realización.

La libertad es lo universal puro y no empírico, pero a la vez de tal naturaleza que conlleva su concreción en un ente real. La libertad es la realización de lo universal, consiste en realizar lo universal en algo concreto y que ese algo concreto sea la exposición en la realidad de los principios universales, su encarnación. La lógica del concepto nos muestra cómo razón y libertad son en sí mismas concretas y realizables. Razón y libertad son, en definitiva, el núcleo fundamental de la metafísica y con ella de toda su filosofía, pensadas en el concepto especulativo y su culminación en la Idea. La metafísica de Hegel es por ello una metafísica de la razón y la libertad, un estudio del núcleo esencial de lo racional y lo libre y su dinámica interna. A ese estudio se dedica la *Ciencia de la lógica*, sentando los fundamentos del idealismo hegeliano.

La unidad de razón y libertad se alcanza al final de su desarrollo, después de que la *Lógica* haya generado todas y cada una de las determinaciones propias del pensar. Pero el estudio de la lógica intrínseca en las determinaciones del pensar es en sí mismo otra de las grandes aportaciones de la *Ciencia de la lógica*. Este fluir de las determinaciones entre sí se basa en la naturaleza procesual y dinámica de la razón. Pero ese pasar de unas a otras (lógica del ser), o ese aparecer unas en otras (lógica de la esencia) o ese desarrollarse unas en otras (lógica del concepto) tiene además, como no puede ser de otra manera, consecuencias en la reflexión sobre lo real. Aplicadas a objetos de una experiencia posible, aplicación, nótese bien, que traspasa los límites estrictos de la lógica especulativa, las determinaciones del pensar son las tradicionales categorías. Las categorías, como sabemos, son los conceptos más elementales y fundamentales de la realidad, las propiedades más elementales de las cosas, sean estas como sean. Se trata de conceptos que trascienden el ámbito concreto de ciencias específicas, que aparecen en prácticamente todas las ciencias y saberes humanos. Algo y su otro, por ejemplo, aparecen en la física como electrón y protón o en la literatura como protagonista y antagonista. Lo mismo podría decirse de posibilidad, necesidad, contingencia, causa-efecto, interacción, identidad, diferencia, contradicción, finitud, límite, etc. Se trata de conceptos universales que aparecen, adaptados a la temática, en la totalidad del saber.

Con la *Ciencia de la lógica* Hegel ha desarrollado exhaustivamente, de manera necesaria y completa, todas las determinaciones de la razón. De estas se deriva, aplicadas a objetos de una experiencia posible, la lista completa de las categorías. Aún más, de la *Lógica* se deriva también la dinámica misma de estas determinaciones, que es, por ende, tremendamente relevante a la hora de tratar con ellas en cuanto categorías y, en último término, en cuanto conceptos específicos de cada ciencia. Huelga decir que el hecho de que encontremos estos conceptos puros de la razón mezclados con el material empírico hace que, por supuesto, no podamos tratar con ellos sencillamente como se hace en la metafísica o lógica especulativa.

Esto nos lleva a una interesante pregunta. Hemos afirmado que la lógica especulativa es la exposición de la totalidad de determinaciones puras del

pensar. No en vano, la razón es también el sistema de lo lógico, el conjunto total de las determinaciones del pensar, y su exposición completa corresponde a la lógica especulativa. Al menos esa es su aspiración. Ahora bien, ¿es esta *Ciencia de la lógica* publicada por Hegel una exposición completa, esto es, exhaustiva de todas las determinaciones puras de la razón universal? ¿O podríamos identificar ciertas carencias, quizá pensamientos fundamentales de la razón que aparecen con asiduidad en el saber y las ciencias y que, sin embargo, no están recogidos en la lógica hegeliana? Es bien cierto que podemos encontrar ciertas nociones hoy en día fundamentales para el saber humano que no están recogidas en la *Lógica*. Así ocurre cuando echamos un vistazo a las ciencias naturales actuales. Hegel vivió bajo el paradigma de la ciencia clásica, mecanicista, y eso se deja entrever en muchos momentos de su obra.

Hoy en día, las leyes científicas no son solo deterministas, como entonces se pensaba. Una ley científica no siempre afirma su validez con universalidad y necesidad, planteando una conexión que se cumpla siempre y en todos y cada uno de los casos. Muy al contrario, muchas leyes científicas que manejamos son probabilísticas: se cumplen en la mayoría de los casos, estableciendo conexiones entre fenómenos que se dan con alta probabilidad, pero no con necesidad estricta. Sabemos, por ejemplo, que hay una relación causal entre el consumo de tabaco y el cáncer de pulmón, pero esta relación tiene un carácter probabilístico: la probabilidad de que el consumo de tabaco de una persona acabe causándole un cáncer de pulmón es alarmantemente alta, pero no estamos hablando de una necesidad determinista. De hecho, hay casos en los que este nexo causal no se cumple. Este probabilismo no puede achacarse sencillamente a la imperfección de ciertas ciencias, puesto que también anida en el núcleo de la ciencia determinista por excelencia en tiempos de Hegel: la física. La física cuántica contemporánea está sujeta también a probabilidades debido al principio de incertidumbre de Heisenberg.

El concepto de incertidumbre, esto es, el hecho de que sea imposible fijar a la vez la posición y el momento de una partícula subatómica, hace que la mecánica cuántica tenga que renunciar al concepto de trayectoria,

fundamental en la mecánica clásica. El movimiento de una partícula y su posición en cada instante son fijados por las leyes cuánticas con un cierto grado de probabilidad, o dicho de otra manera, las leyes cuánticas nos permiten conocer las probabilidades de que una partícula se encuentre en una u otra posición determinada y presente una u otra propiedad concreta. El concepto de probabilidad es, como vemos, transversal a las ciencias, emergiendo como una noción esencial. Sin embargo, la lógica hegeliana no distingue esta noción. Un fenómeno puede ser, según la *Lógica*, posible, real, contingente, necesario o incluso absolutamente necesario, si atendemos a las determinaciones del pensar que distingue Hegel. Pero haría falta añadir la probabilidad y su gradación: el hecho de que una cosa exista con cierta probabilidad, que un fenómeno acontezca con mayor o menor probabilidad, que un acontecimiento se desarrolle muy probablemente de una determinada manera. La noción de probabilidad no solo es fundamental en muchas ciencias, tanto en las naturales como en las ciencias sociales —piénsese en la economía o la sociología— sino que es indispensable en toda suerte de razonamientos y análisis, en nuestras argumentaciones racionales o en nuestra forma de entender el mundo y actuar sobre él. Lo probable es un concepto irrenunciable tanto en lo teórico como en los análisis prácticos. Parece, pues, que debería tener un puesto asegurado en el conjunto de las determinaciones puras de la razón. Este es solo un caso concreto que nos muestra la pertinencia de mejorar la lógica especulativa, de seguir desarrollándola y ampliándola para que cumpla de verdad con su cometido: ser una exposición sistemática y completa de las determinaciones puras de la razón.

LA FILOSOFÍA COMO CONOCIMIENTO DE LA VERDAD

Pero volvamos al reflexionar sobre el sentido del idealismo de Hegel. El idealismo es la convicción filosófica de que la verdad de las cosas reside en el pensar, en la razón universal, que, por ende, las cosas finitas no tienen verdad ni importancia en sentido filosófico, sino que lo verdadero y lo libre reside en el pensar y lo finito solo tiene valor en la medida en que es encarnación de lo racional y lo libre. Quizá sea pertinente una matización más. Ya Descartes había planteado antes que Hegel que la certeza absoluta se encuentra en el pensamiento, en el yo pienso. Pero Hegel no es un cartesiano más. Que la verdad filosófica emane exclusivamente del pensamiento no significa que el pensamiento sea el *principio* fundamental del idealismo, que todo el sistema filosófico se asiente sobre el dato indubitable del yo pienso. Esto no es así, primero porque el yo pienso es la estructura de la conciencia, y el pensar del que habla Hegel es la razón universal, abstraída de todo yo pensante y todo objeto pensado. Además hay otro motivo, y aquí reside una especial dificultad para comprender a Hegel, pero a la vez una de sus mayores genialidades. La razón, según Hegel, no es un principio, ni *el* principio indubitable, no es una verdad incuestionable, un contenido que fundamente y del cual se siga por deducción estricta todo lo demás. Nada de eso, sino que la razón es actividad, es dinámica, es el proceso de autoconocimiento de sí misma a lo largo de todas sus determinaciones. La razón no se deja pensar en un solo juicio, sino que es esencialmente movimiento: silogismo. Y además se trata de un silogismo que sale de sí, que se enfrenta a lo real y se expone en lo real, un silogismo que se objetiva. Por eso la razón es Idea, tránsito constante desde la universalidad del concepto pasando por la objetividad y reconociéndose en ella. Es en este proceso de adecuación de concepto y objetividad donde reside la verdad. La verdad en filosofía consiste en la adecuación de la razón consigo misma. Esta adecuación transcurre durante un proceso, un desarrollo. Es decir, la verdad en filosofía no es la constatación de un hecho ni el convencimiento de la certeza absoluta de un principio o una frase, no

es una noción concreta, estable y fija, sino que es el conocimiento del desarrollo de la adecuación del concepto con su objetividad y, por consiguiente, del concepto consigo mismo. Esto también diferencia claramente a la filosofía del resto de las ciencias. No es posible, por descontado, entender la filosofía moderna sin conocer el pensamiento de Descartes. Pero Hegel va mucho más allá que Descartes.

Del concepto hegeliano de metafísica como lógica especulativa se sigue, como hemos visto, una concepción casi inédita de la disciplina fundamental de la filosofía. La metafísica, tal como la entiende Hegel, no trata de la realidad, ni del mundo, ni del universo, ni de lo ente ni de lo que hay, ni de objetos ni cosas concretas. La metafísica no busca descubrir la esencia de lo real. La metafísica tampoco es el estudio de lo espiritual, ni mucho menos es el estudio de Dios. La metafísica no tematiza ningún ser ni ningún ente. La metafísica tampoco estudia relaciones causales entre fenómenos. La metafísica trata de la libertad y, la filosofía en general, de su realización en el mundo. La metafísica es el estudio de la razón universal en su dinámica interna y sus determinaciones. La metafísica es por eso lógica especulativa, la descripción del autoconocimiento de la razón universal misma en su propio elemento o medio, el del pensar. Así, la metafísica consiste en la exposición sistemática y reglada de todas las determinaciones de la razón al hilo de su propio nexo y su necesidad interna, pues es en la correspondencia de la razón consigo misma como Idea donde reside la verdad.

De ahí se deriva que la verdad filosófica no consiste en decir de lo que es, que es, y de lo que no es, que no es, ni tampoco en que nuestras ideas y teorías se correspondan con la realidad. La realidad en sí no tiene interés, es nula, se desvanece y evapora, es la contradicción constante, el nacer y perecer. La verdad filosófica reside en la adecuación de la razón consigo misma, en la realización de lo racional, el concepto, en realidades concretas y en el autoconocimiento de la Idea en esas realidades. La verdad es la Idea absoluta, la Idea única que se conoce a sí misma, y la filosofía como conocimiento de la verdad no hace más que explayarse en ese autoconocimiento de la razón en el mundo. La Idea, y con ella la verdad, no son algo estático, son esencialmente proceso, el proceso de su realización,

de la adecuación del concepto con su objetividad. La verdad filosófica está en el desarrollo, en el proceso de adecuación paulatina de la razón consigo misma. Ahí reside lo revolucionario de la filosofía hegeliana.

La filosofía como conocimiento de la verdad tiene solamente un objeto de estudio propio: la Idea absoluta, o lo que es lo mismo, la razón universal y sus distintas exposiciones en el elemento del pensar, en la naturaleza y en el espíritu. Es este un punto importante que no debe pasarse por alto, pues vista la cuestión desde la filosofía española contemporánea, hay que afirmar que, en Hegel, la filosofía es un saber con contenido propio, algo que ha sido cuestionado en numerosas ocasiones. Rememorando la vieja polémica de finales de los sesenta entre Manuel Sacristán y Gustavo Bueno, podemos decir que la filosofía no se limita a ser un saber adjetivo, como Sacristán y Bueno la conciben. Recordemos brevemente los términos de la disputa. La polémica comienza con la publicación en 1968 del ensayo de Sacristán *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*. En este ensayo, Sacristán planteaba directamente suprimir la licenciatura en Filosofía y eliminar la asignatura de Filosofía de la enseñanza media. La razón de tal propuesta radical estribaba, para Sacristán, en el hecho de que la filosofía no es un saber sustantivo, es decir, no tiene un objeto y campo de estudio determinados y exclusivos. Este hecho es además fruto de la evolución de las ciencias, que paulatinamente se fueron independizando de la filosofía y estableciéndose como saberes autónomos. La filosofía perdió así primero la filosofía de la naturaleza para entregar ese campo a las ciencias naturales y después, lenta pero inexorablemente, el resto de sus objetos de estudio en beneficio de disciplinas asentadas como la historia, la economía, la sociología, las ciencias políticas, la antropología o la psicología. Desde al menos mediados del siglo XX, o incluso antes, la filosofía no tiene objeto de estudio propio. Se ha convertido, observa Sacristán, en un saber adjetivo: esto es, un saber que reflexiona a partir de los resultados que otorgan otras disciplinas. Por eso la filosofía solo tendría sentido como la reflexión al más alto nivel de los sabios de las distintas disciplinas, moviéndose en el ámbito de la investigación más avanzada.

A los planteamientos de Sacristán responde Gustavo Bueno en 1970 con

su ensayo *El papel de la filosofía en el conjunto del saber.* Bueno está de acuerdo con Sacristán en que la filosofía no es un saber sustantivo. Cualquier concepción de la filosofía como saber sustantivo es para él inviable y metafísica, entendiendo por metafísica, como hace Bueno, un pensamiento sustancializador, un pensamiento que sustancializa cualidades o relaciones o que pretende el conocimiento sustancial del universo entero.[35] Como hemos visto *in extenso* esta no es una concepción de metafísica en la que se pueda subsumir el pensamiento de Hegel. En cualquier caso, la filosofía, según Bueno, sería también un saber adjetivo, un saber que reflexiona a partir del material aportado por los demás saberes. Pero a diferencia de lo que pensara Sacristán, Bueno sí ve un papel fundamental de la filosofía en el conjunto del saber. Mientras las ciencias están encerradas en su ámbito categorial, la filosofía trabaja con ideas, esto es, con conceptos o nociones que trascienden los cierres categoriales de cada ciencia. La filosofía estudia el ensortijamiento de las ideas, la *symploké* de las realidades y relaciones que se dan en el mundo. Las ideas son así interconexiones entre las ciencias, nociones dialécticas que son compartidas por diversas ciencias y cuya reflexión comparada es la tarea filosófica por excelencia: las ideas, por ejemplo, de tiempo, historia, estructura, enajenación, lenguaje, posibilidad, materia, sustancia, causa, justicia… Su estudio, también y esencialmente desde un punto de vista histórico, es la tarea de la filosofía, inasumible por cualquier otro saber.

Visto desde la perspectiva de esta polémica entre Manuel Sacristán y Gustavo Bueno, podemos afirmar que la filosofía, para Hegel, sí es un saber sustantivo. Esto no significa que la filosofía pretenda reapropiarse en forma de una filosofía de la naturaleza de los objetos de estudio de las ciencias naturales o de las ciencias sociales. Tal posición sería precisamente una vuelta a la vieja metafísica. El idealismo de Hegel nos permite recuperar la concepción de la filosofía como un saber sustantivo porque el objeto de la filosofía como sistema es el estudio de la razón. La razón universal, sus determinaciones, su unidad con la libertad, y su exposición en naturaleza y espíritu, son el tema de la filosofía. A la vez, la filosofía real integra los saberes de las ciencias naturales y sociales en su reflexión sistemática y se

aprovecha de sus frutos. La filosofía es así también totalización, poner en relación y conexión los distintos saberes humanos.

La filosofía, en la concepción idealista hegeliana, no se limita a una reflexión racional y crítica metacientífica, que se sitúe como la punta de lanza de la investigación científica moderna, como podía ser la posición de Sacristán. Pero tampoco es la filosofía el trabajo con ideas del que habla Bueno, el estudio de la *symploké* de las ideas y del conflicto y engranaje de los distintos círculos categoriales dados históricamente. Ambas concepciones de la filosofía hacen referencia a una reflexión filosófica que está claramente integrada en la filosofía de lo real. Tanto la filosofía de la naturaleza como la filosofía del espíritu han de incorporar en su estudio los últimos resultados de las ciencias y elaborarlos en su reflexión. También han de reflexionar sobre la *symploké* de las ideas, reconocida en Hegel ya en el hecho de que las determinaciones del pensar son compartidas por muchas disciplinas y saberes de lo real. Pero ambas concepciones se integran en el idealismo hegeliano en un concepto superior de filosofía que las engloba. La filosofía es, en primer lugar, estudio de la razón y de su exposición y autoconocimiento. Y es, en segundo lugar, sistemática, esto es, la filosofía es sistema de la filosofía, y es en el sistema de la filosofía donde toman su lugar concreto tanto la filosofía de la ciencia más avanzada como la reflexión sobre la *symploké* de las ideas. Ambas concepciones son, desde un punto de vista hegeliano, asistemáticas y pobres, porque no se elevan al concepto general de filosofía como sistema de la razón pura.

REALIDAD Y RAZÓN

Ortega decía que la filosofía es el conocimiento del universo o de todo cuanto hay.[36] Para él, el mundo es el conjunto de las cosas, una colección de todo lo que hay. Tradicionalmente se ha entendido la filosofía de Hegel como el proyecto más atrevido de elucidación de la totalidad de lo real. Ahora podemos pasar a examen esta opinión común sobre Hegel. El idealismo, como se ha visto a lo largo de estas páginas, no consiste en el conocimiento racional del todo. Para Hegel, el mundo es también una colección de todo cuanto hay, una colección de lo espiritual y lo natural. Pero esa definición tiene en Hegel una connotación negativa. El hecho de que el concepto de mundo se refiera a la colección de todo lo real degrada a este mismo concepto, lo convierte en una mera representación borrosa, en una amalgama asistemática de contenidos dispares. La filosofía no puede dedicarse al conocimiento del mundo por dos razones principales. La primera es que ese conocimiento del todo es totalmente asistemático, porque ese todo está precisamente construido como una amalgama. Tanto más asistemático es cuando ese conocimiento pretende partir de la unidad originaria de todo lo que hay, pues tal empresa consiste en reducir todo lo dado hasta su fundamento, hacia lo absoluto unificador de todas las diferencias. A partir de ahí no hay manera de, partiendo de lo absoluto, de la unidad última de todo lo diferente, articular sistemáticamente una reflexión filosófica, pues en lo absoluto no hay nada que distinguir, ya que es precisamente la unidad del todo. La elevación a lo absoluto es así un camino filosófico sin retorno.

La segunda razón por la cual la filosofía no se dedica al conocimiento del universo o del mundo es porque el mundo es, en sí mismo, nulo. El mundo se deshace por sí solo, es un puro magma de datos empíricos sin consistencia alguna. Como ya hemos repetido en varias ocasiones, toda la verdad y la consistencia de las cosas y del mundo como el conjunto de todas las cosas provienen del pensar. En el pensar reside la verdad filosófica. Esta es la esencia del idealismo filosófico. Por ello, concebir la

filosofía como un conocimiento del mundo sería quedarse plantado en una investigación de las apariencias, sabiendo ya que la verdad está en el interior del pensar. La filosofía, por tanto, no trata del mundo en sí mismo, sino del mundo en cuanto expone lo racional. El verdadero tema de la filosofía son la razón y la libertad. La filosofía es idealismo, es el estudio del desarrollo y autoconocimiento de la Idea absoluta en sí misma, en su exterioridad y en la vuelta desde la exterioridad hacia sí: lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu son así sus tres partes fundamentales. Esta división tripartita del saber filosófico no se corresponde ni en su articulación ni en su temática con una pesquisa racional sobre la totalidad del universo. En definitiva, en contra de lo que pensara Ortega, el principio de pantonomía o universalismo, la pretensión de aprisionar cuanto hay, no nos acerca, sino que nos aleja de Hegel.[37]

Basándonos en un estudio extenso y riguroso de la *Ciencia de la lógica*, la metafísica hegeliana, hemos visto que la filosofía de Hegel tiene un planteamiento muy diferente a esa pretensión de explicar racional y sistemáticamente la totalidad de lo real. No es eso lo que hace Hegel, ni es lo que pretende hacer. Ni siquiera es un proyecto filosófico que tenga sentido desde el punto de vista idealista de Hegel. Sin embargo, ¿qué sentido tiene entonces aquella archiconocida y desdichada sentencia hegeliana que afirma que «todo lo real es racional, y todo lo racional es real» (Prólogo a las *Líneas fundamentales de filosofía del derecho*)? ¿Cómo encaja esta frase con todo lo que hemos visto hasta ahora? ¿Qué sentido tiene?

Habría que empezar señalando que las *Líneas fundamentales de filosofía del derecho* se publican en Berlín en un período de regresión de derechos y libertades en la Prusia de entonces. A mediados de 1819, Hegel tiene la obra prácticamente terminada y la pretensión de mandarla en otoño a imprenta. Pero los acontecimientos políticos se cruzan entre medias. En agosto de 1819 se aprueban los Decretos de Karlsbad, que suponen el triunfo de la Restauración europea en los estados alemanes. Prusia se convierte en un Estado policial: la persecución a intelectuales y activistas liberales así como la censura arrecian. En este contexto, sabemos que Hegel

decide reescribir varias partes de la obra y redactar un prólogo nuevo, seguramente para esquivar a la censura prusiana.[38] Es en ese prólogo de 1820 donde aparece la famosa frase. La sentencia se interpretó en seguida como una sacralización de la versión más autoritaria y conservadora del Estado prusiano. Pero visto desde el contexto de la obra y la vida de Hegel, probablemente su intención con ello era engañar a la censura.

Sea como fuere, la bendita frase trajo muchos quebraderos de cabeza al propio Hegel, quien en el prólogo a su última edición en vida de la *Enciclopedia* intentó enmendar el desaguisado (*Enciclopedia*, § 6 nota). No se crea que cuando él afirma que todo lo real es racional está queriendo decir simplemente que todo lo que hay, lo real o existente, explicó allí Hegel, es racional y cumple una especie de función en un todo ordenado racionalmente. Quien conozca su *Ciencia de la lógica* sabrá que lo real *(wirklich)* no es lo que meramente hay, el ámbito del *Dasein* o conjunto de la *Realität*, sino algo bien distinto. Lo *wirklich* es realmente efectivo, no solamente algo que está ahí, sino que se manifiesta por sus efectos *(wirkt)*. La enmienda de Hegel convenció a pocos, pues es bien cierto que lo escandaloso de aquella afirmación apenas se difumina. Es patente que hay cosas realmente efectivas, no solo que han sido y son en el mundo, sino que además han tenido efectos, y efectos enormes, que situaríamos en las antípodas de lo racional si se nos preguntara. Conociendo en este punto al nivel que nosotros conocemos ahora la *Ciencia de la lógica*, tampoco es una respuesta convincente. Porque desde el punto de vista de la lógica especulativa, que algo sea realmente efectivo no significa que sea racional, más allá de que expresa en concreto una idea del pensar, la de la realidad efectiva. En efecto, hemos visto que es la objetividad y no otra cosa lo que se puede llamar de pleno derecho la realidad de la razón. Lo realmente efectivo podrá ser también objetividad, esto es, encarnación de lo racional, pero también podrá ser lo contrario. Podríamos decir, sin temor a equivocarnos desde un punto de vista hegeliano: *todo lo objetivo es racional, todo lo racional, es objetivo*, y estaríamos así afirmando en forma de eslogan lo que Hegel muestra en su lógica del concepto, a saber, que lo racional, al ser concreto, se objetiva en un ente concreto, y que ese ente

concreto, como objetividad, es expresión de lo racional, es lo racional mismo en el momento de la singularidad.

Pero Hegel no escribió esta última frase. Su sentencia es que todo lo real es racional, y todo lo racional es real. La segunda parte de esta sentencia, la que afirma que todo lo racional es real, es, llegados a este punto, perfectamente comprensible. Lo acabamos de repetir y lo hemos visto ya por extenso: la razón para Hegel es razón concreta, una razón que se singulariza, se expone en lo real y se reconoce en esa exposición. Lo racional no permanece nunca enrocado en su abstracción, sino que se realiza en el mundo. Lo racional es, de esta manera, real.

Pero ¿cómo pensar la primera parte de esta famosa fórmula hegeliana, aquella que dice que todo lo real es racional? La realidad *(Realität)*, la realidad efectiva *(Wirklichkeit)* y la objetividad *(Objektivität)* son tres cosas bien distintas entre sí. Es el propio Hegel quien en la *Lógica* desarrolla estas distinciones, quien utiliza estos tres vocablos para encuadrar ideas diferentes engranadas además en momentos distintos del desarrollo lógico. ¿Es acaso el ámbito de todo lo realmente efectivo, aquello que es real y tiene efectos, que se manifiesta mediante sus efectos, a la vez la objetividad de la razón, la exposición de la razón en el mundo? No es posible responder afirmativamente a esta pregunta con honestidad intelectual. Ni siquiera Hegel podría. No podría haberlo hecho en su tiempo, ni mucho menos podría hacerlo hoy. Lo que la frase expresa es más bien una pretensión, un deseo, una ilusión. Es la aspiración a que lo racional triunfe en el mundo. Esto es lo que rezuma por la enmienda hegeliana escrita en el prólogo a la última edición de la *Enciclopedia* a su famosa sentencia de 1820. ¿Quién no es lo suficientemente inteligente —se pregunta Hegel en la nota al § 6 de la *Enciclopedia*— como para ver a su alrededor muchas cosas que no son racionales, que no encajan con lo correcto y lo universal, que no son, en definitiva, como debieran ser?

Cualquiera, también Hegel, puede aceptar esto de inmediato. Sin embargo, y aquí está el núcleo de la cuestión, Hegel responde: no se crea quien así argumenta que se está moviendo en el ámbito de la filosofía, es decir, no creamos que, señalando las tantísimas cosas, situaciones y

acontecimientos viles, injustos, brutales e irracionales que ha habido, que hay y presumiblemente que están por venir en el mundo, estamos hablando de cosas que caigan dentro del «interés de la ciencia filosófica», por mucho que se extiendan en el tiempo y por mucha importancia que puedan llegar a tener. La filosofía, añade Hegel inmediatamente, solo trata de la Idea, una Idea que, como ya hemos visto, no es incapaz, sino todo lo contrario, muy capaz de darse a sí misma realidad y objetividad, y de esa realidad y objetividad trata la filosofía. Al lado de esta realidad racional son aquellas cosas, situaciones e incluso estructuras e instituciones solo una cara externa superficial.

El idealismo ni niega ni puede negar la realidad de todo lo irracional, bárbaro y brutal que ocurre en el mundo. Hay, efectivamente, sinrazón en el mundo, y la hay no solo en forma de acontecimientos concretos, sino incluso de estructuras y situaciones que pueden llegar a ser importantes y a extenderse en el tiempo. Pero el idealismo, para Hegel, a la vez que concede que la sinrazón existe y tiene realidad efectiva e incluso prolongada en el tiempo, degrada a renglón seguido esta realidad irracional, la desprecia, la simplifica a un mero resto, a algo que, bien es cierto, está ahí, pero que no es racional, que no tiene interés ni importancia, que, por su misma naturaleza, *perecerá antes o después*. Este es el momento de la pretensión y el deseo del que hablábamos antes: la idea de que la sinrazón y la brutalidad no van a triunfar, de que su existencia es efímera, que no se impondrán en el mundo. Esta esperanza racional en el triunfo de la razón habrá de ser elaborada y justificada en una filosofía de la historia. Al nivel de la *Ciencia de la lógica* se reduce, sin embargo, a un desprecio a todo aquello que no sea exposición de la razón.

La Idea absoluta es para Hegel lo verdadero, y todo lo que está fuera de ella, lo falso, lo irracional, lo caótico y la sinrazón no es más que resto, deshecho, hojarasca. La filosofía trata de la Idea, no de las existencias y acontecimientos irracionales puntuales. Cuando trata de lo real, la filosofía trata de la realidad de la razón, de su objetividad. Trata, así, no del Estado como el conjunto de las instituciones realmente existentes en varios países del mundo, sino del Estado como Idea, del Estado ideal como realización de

la totalidad orgánica que es la razón expuesta en la objetividad. «Eres un bendito —dice Sócrates a Adimanto— si crees que se debe llamar ciudad a otra cosa que no sea tal como la que nosotros formamos» (Platón, *República*, 422e). Es del Estado ideal, como realización de la Idea absoluta, de lo que trata la filosofía idealista, y no de las sinrazones y bajezas de los Estados reales. En la medida en que los Estados reales no cumplan con este ideal, perecerán antes o después, porque aquello que tienen de irracionales es aquello mismo que tienen de perecederos. Y es este el sentido de la famosa sentencia hegeliana: que lo real es racional, porque aquello dentro de lo real que no lo es, acabará pereciendo. Con ello no se hace ninguna afirmación categórica, sino que se expresa más bien un esperanzador optimismo.

En definitiva, no todo es concepto. En la realidad, lo aconceptual, lo irracional, lo caótico, falso, engañoso, rastrero, malvado, perverso, bárbaro, todo eso acontece, está ahí y no se niega. Lo que Hegel afirma es que de eso no se ocupa la filosofía como conocimiento sistemático. Sí es posible, sin embargo, pensar una filosofía que, con base en el conocimiento sistemático de lo racional en sí mismo y en su exposición como naturaleza y espíritu, sirva de crítica en el ámbito humano a todo lo cruel, subyugador e injusto que acontece. Es una filosofía concebida más allá del sistema de la razón y del autoconocimiento de la Idea, una filosofía que nos permite, por ejemplo, distinguir, como decía Agustín de Hipona, los Estados de las bandas de ladrones.

De la misma manera que no todo es concepto, tampoco la *Lógica* es todo el sistema de la filosofía. La lógica especulativa es la ciencia del pensar y sus determinaciones, el autoconocimiento de la razón dentro de sí misma. Pero la razón no es solo eso, sino que se conoce también en lo otro, en lo real: en naturaleza y espíritu. La filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu no son reductibles a la *Lógica*, pues requieren de experiencia y material empírico, aunque sí son fundamentadas por ella, y veremos en qué consiste exactamente esa fundamentación. Ambas disciplinas filosóficas reflexionan a partir de un material aportado por la experiencia, por las ciencias naturales y sociales y los acontecimientos históricos y políticos, un material que no es el producto del desarrollo puro y *a priori* del pensar como sí lo es el contenido de la lógica especulativa, pero que es tremendamente relevante para la filosofía real. Por ello, la *Ciencia de la lógica* no es la totalidad del sistema hegeliano, ni puede serlo.

En lo que sigue tenemos que ver qué caracteriza a las filosofías de la naturaleza y del espíritu respecto de la lógica especulativa, analizando tanto lo que las diferencia de esta como también aquellos elementos que heredan de la metafísica hegeliana y que unen a las tres disciplinas conformando un sistema de la filosofía en sentido riguroso. Pero antes incluso habrá que ver en general por qué hay un sistema de la filosofía y una filosofía de la naturaleza y del espíritu, es decir, qué razones llevan, a partir de la *Ciencia de la lógica* y más concretamente de su final, a plantear la existencia de un sistema de la filosofía y a tematizar naturaleza y espíritu como sus otros dos grandes ámbitos, en vez de finalizar con la lógica especulativa.

No obstante, antes hemos de prevenirnos nuevamente de una posible confusión. Del análisis de la *Ciencia de la lógica* que hemos realizado se deriva que, contrariamente a lo que a veces se pueda pensar, el sistema de la filosofía presentado por Hegel no es ni pretende ser un sistema de lo absoluto, algo así como el autodespliegue del absoluto mismo descrito por

el filósofo. Lo absoluto, entendido como el todo-uno, la unidad de todo lo diferente, la sustancia única que engloba todo lo real y lo esencial dentro de sí, no es el tema de la filosofía hegeliana: o más bien no es su estudio principal. Como ya vimos, el concepto de absoluto es estudiado en la lógica de la esencia, pero ese concepto es superado, porque no es capaz de pasar la prueba escéptica del pensar. Lo absoluto contiene dentro de sí la contradicción más flagrante entre lo idéntico y lo diferente, pues afirma la identidad de lo sustancialmente diferente. Tal unidad de lo idéntico y lo diferente solo puede pensarse de manera ideal, es decir, como concepto, como razón misma, pero no de manera sustancial y ontológica. Este es el paso de la lógica de la esencia a la doctrina del concepto, que, como sabemos, supone además la refutación del spinozismo y de la filosofía de lo absoluto. Con su sistema de la filosofía, Hegel plantea algo diferente.

Enlazando con esto último cabe hacer una segunda observación preliminar. Hegel no comparte el ideal de filosofía como ciencia de la totalidad. Este ideal cartesiano es el de la filosofía como base de todas las ciencias, asentada en principios indubitables y pertrechada con un método riguroso que permita paulatinamente derivar todas y cada una de las verdades que el ser humano puede conocer en una cadena demostrativa ideal y perfecta. Tal concepción de la filosofía no es replicada en el sistema de Hegel. No lo es, en primer lugar, porque la filosofía se diferencia claramente de las ciencias tanto en su objeto de estudio como en su método. El objeto de estudio de la filosofía es la Idea absoluta en todas sus configuraciones, y su método es el método especulativo, un método, como hemos repetido ya, específicamente filosófico, no universalmente válido para todo saber. El saber científico se enmarca más bien en la Idea teórica y los distintos procederes del conocimiento teórico analizados en ella. El sistema de la filosofía presentado por Hegel no representa un sistema del saber universal, sino del saber específicamente filosófico.

Esto es así, en segundo lugar, porque si bien el sistema engloba los enormes campos de lo natural y lo espiritual, e incluso implica una reflexión sistemática sobre el conjunto de lo real, se trata en él de una reflexión rigurosamente filosófica. Las ciencias de la naturaleza y del

espíritu son ciencias filosóficas que se diferencian de las ciencias naturales y sociales cotidianas. Las filosofías de la naturaleza y del espíritu trabajan con los resultados y el material aportado por las ciencias, pero se diferencian de ellas tanto por su objeto de estudio como por su método especulativo. Así, la filosofía es siempre la tematización de la razón en todas sus formas, en este punto, de la razón expuesta en la naturaleza y en el ámbito de lo social y humano. Su método es igualmente diferente.

Pero además, y en último lugar, el sistema hegeliano se aparta conscientemente del ideal cartesiano de filosofía en la medida en que su proceder no consiste en absoluto en una suerte de deducción rigurosa y extensa de todo cuanto pueda conocerse. Ni la *Lógica*, ni mucho menos las filosofías de la naturaleza y del espíritu proceden de tal manera. En el caso de las filosofías de la naturaleza y del espíritu hay que hacer referencia nuevamente a un factor fundamental: la experiencia. La experiencia, como ya mencionamos, está presente en ambas filosofías desde el principio, y es ella, recogida en los resultados de las ciencias naturales y sociales que son asumidos filosóficamente e integrados en un todo sistemático, lo que diferencia profundamente a la filosofía hegeliana de lo real de la metafísica o lógica especulativa. El papel importantísimo de la experiencia en el conjunto de las filosofías de la naturaleza y el espíritu tiene como consecuencia que ambas filosofías no pueden presentarse jamás como definitivas. Esto implica que el contenido de una filosofía de la naturaleza y del espíritu genuinamente hegelianas no puede ser descubierto y estar dado de manera completa de una vez y para siempre. Pues el avance en el conocimiento científico y el avance y los cambios en el ámbito del espíritu hacen que ambas filosofías tengan que ser actualizadas constantemente sobre la base sistemática, eso sí, que constituyen tanto sus Ideas respectivas de vida y libertad como su división fundamental y el método especulativo.

Despejadas estas posibles confusiones, y antes de pasar al planteamiento de las filosofías de la naturaleza y del espíritu, debemos ver la cuestión fundamental en torno al sistema, pues la primera cuestión a esclarecer consiste en entender el porqué de tal sistema. Sabemos que el sistema de la

filosofía de Hegel se divide en lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu. Pero esta es una presentación panorámica y no su desarrollo interno. Con desarrollo interno no nos referimos aquí a la exposición pormenorizada de todo el sistema, sino a la ilación fundamental entre sus tres partes. La pregunta básica que hay que plantearse antes de nada es: ¿Por qué una filosofía de la naturaleza y una filosofía del espíritu? O bien, sencillamente, ¿por qué una filosofía de lo real? ¿Por qué tendría la filosofía que reflexionar sistemáticamente sobre lo real, cuando hemos repetido hasta la saciedad que su objeto son la razón y la libertad? Retomemos la tesis idealista: la verdad reside en el pensar, y todo lo finito, el mundo y todas las cosas en él contenidas se desvanecen sin el pensar, tienen siquiera consistencia y determinación gracias al pensar. Bien es cierto que es necesaria una *Fenomenología del espíritu* que, agotando todos los objetos de una conciencia pensante posible, muestre que la única verdad filosófica y el único saber filosófico reside en el saber absoluto, un saber que no es relativo a nada, tampoco relativo a lo real, sino que es saber de sí mismo: pensar pensándose a sí mismo, razón universal. Tal *Fenomenología del espíritu* habla, en su largo camino hacia la ciencia, de lo real, qué duda cabe. Pero la *Fenomenología* es una introducción a la ciencia filosófica por excelencia: la *Ciencia de la lógica*. Una vez superada la oposición entre conciencia y objeto, la lógica especulativa emprende la ingente y laboriosa tarea de desarrollar el pensar que se piensa a sí mismo, de exponer la razón universal en todas sus determinaciones y de hacer así una suerte de cartografía del mundo de las ideas puras, el mundo de la verdad y lo racional. La pregunta es, por ende, más que relevante y está más que justificada: ¿Por qué salir del ámbito del pensar y de lo lógico, del ámbito de la razón pura? ¿Por qué seguir filosofando, es más, filosofando sobre lo real?

Bien es cierto que podríamos responder arguyendo nuestro interés como seres finitos y reales, embarcados en el conocimiento de la naturaleza y en las vicisitudes de lo humano. Una vez adquirido el conocimiento de la verdad en la *Ciencia de la lógica*, volveríamos a sumergirnos en el océano de lo real por interés propio: nos interesa, qué duda cabe, conocer la verdad

sobre el derecho, o sobre las ciencias naturales, o sobre la historia. Esto podría ser una motivación legítima para reflexionar filosóficamente sobre lo real, pero no es la motivación idealista. La filosofía sistemática, para Hegel, solo trata de un objeto de estudio: la Idea absoluta. Por tanto, las filosofías sistemáticas de la naturaleza y del espíritu están tratando igualmente de la Idea absoluta. Aún más, el desarrollo del sistema mismo es el autoconocimiento de la Idea, lo cual implica que es irrelevante nuestro interés como sujetos finitos cargados de preocupaciones mundanas. Es la misma lógica de la Idea absoluta la que lleva a una filosofía de la naturaleza y a otra del espíritu, y ello por razones internas a la Idea misma. Que la reflexión sobre lo natural y lo espiritual sea además de nuestro interés es a lo sumo una feliz casualidad ajena al devenir interno del sistema de la razón. No se piensa lo real porque nos interese, sino por la lógica misma de la razón.

La filosofía sale del ámbito del pensar y de lo lógico, y tematiza lo natural y lo espiritual porque el estudio de la lógica especulativa lleva de manera intrínseca al estudio filosófico de la naturaleza y del espíritu. Hay que ver ahora por qué esto es así, y ante todo hay que descartar otro posible malentendido. Podríamos entender el paso de la lógica especulativa a la filosofía de la naturaleza —que, como decimos, se hace por razones intrínsecas y no extrínsecas a la Idea absoluta misma— como una suerte de derivación lógica, como una conclusión, una deducción necesaria del mundo natural a partir de lo lógico. En este sentido, podríamos pensar que la naturaleza en su totalidad es deducida por Hegel al final de la *Ciencia de la lógica*, sentando las bases de lo que luego será una reconstrucción paulatina y racional de todo el mundo natural. Así podría interpretarse el paso de la lógica a la filosofía de la naturaleza y así ha sido de hecho interpretado en múltiples ocasiones. Sin embargo, este tipo de explicaciones genéticas, que argumentan una suerte de generación de lo natural a partir de una estructura lógica *a priori*, no concuerdan con el planteamiento de Hegel.

Para entender esto último, hay que prestar especial atención al hecho de que, según Hegel, estrictamente no hay un paso ni un transitar de la lógica

especulativa a la filosofía de la naturaleza, como sí puede haber pasos de unas partes a otras de la *Lógica*. Ello tiene todo el sentido, pues en tal caso podríamos preguntarnos si la filosofía de la naturaleza no es, en rigor, una sección más de lógica especulativa. No lo es, en efecto, y con base en buenas razones. Pues la introducción de una filosofía de la naturaleza después de la lógica especulativa acontece con base en eso que Hegel llama la *freie Entlassung der Idee*, es decir, el libre despido de la Idea absoluta, un libre despedirse o expedirse de sí de la Idea que funda la filosofía de la naturaleza. Este «libre despido» es lo que hay que dilucidar en lo que sigue. Es este, sin lugar a dudas, uno de los momentos cruciales del sistema de Hegel: «Por consiguiente, el transitar tiene que ser captado aquí, más bien, de este modo: que la idea se expide [o despide] libremente a sí misma, absolutamente segura de ella y reposando dentro de sí» (CL II, 405). Esto escribe Hegel en la última página de la *Ciencia de la lógica* para explicar el tránsito a la filosofía de la naturaleza. Tal paso no es similar a una deducción lógica ni tampoco a una emanación, sino que es esencialmente un acto de libertad. La libertad de la Idea es aquí la clave y el fundamento del sistema de la filosofía. El paso a la filosofía de la naturaleza es una liberación de la Idea, un desligarse precisamente de sí misma, un abrirse a lo otro de sí. Traigamos a colación el texto paralelo de la *Enciclopedia*:

> Pero la libertad absoluta de la idea está en que ella no meramente pasa a la vida, ni en que como conocimiento finito la hace parecer dentro de sí, sino en que, en la verdad absoluta de sí misma, se resuelve a despedir libremente de sí, como naturaleza, al momento de su particular o del primer determinar y ser-otro, la idea inmediata como su propio reflejo. (*Enciclopedia*, § 244)

El paso a la filosofía de la naturaleza es indudablemente caracterizado por Hegel como un libre despedirse de sí misma de la Idea, como la *freie Entlassung der Idee*. Veamos, primeramente, qué quiere decir esta expresión. El verbo reflexivo alemán *sich entlassen* se traduce por despedirse, liberarse, excarcelarse. Así se utiliza actualmente la palabra *entlassen*, en el contexto de la excarcelación de un prisionero o del despido de un trabajador. En general, *entlassen* significa liberar, no sujetar más, dejar marchar, ya sea para bien, como en el caso del prisionero, o

seguramente para mal, como en el del trabajador. La traducción por expedir, más inusual, tiene la ventaja de contar con el prefijo ex-, que signaliza ese fuera o más allá al que se abre aquello que se expide, aunque el término tiene en castellano una fuerte connotación administrativa y mercantil que no está presente en el original.

Si acudimos al diccionario alemán de los hermanos Jacob y Wilhelm Grimm, encontramos recogido el significado del verbo *entlassen* en el alemán estándar del siglo XIX. *Entlassen* también significa en el alemán de la época despedir, excarcelar o liberar en el sentido del alemán actual, aunque en sentido laboral los ejemplos son más bien cortesanos: el rey despide a un ministro, la princesa despide a una doncella y similares. Pero esa es una tercera acepción de la palabra *entlassen*. La segunda acepción significa igualmente despedir, pero no en el sentido de dar por terminada una relación, sino de decir adiós momentáneamente, liberar de la obligación de servir hasta otro momento, dar tiempo libre: el príncipe despidió a sus ministros por hoy, leemos en el diccionario. La primera acepción de *entlassen* que recoge el diccionario de los hermanos Grimm ha caído en desuso en el alemán actual. *Entlassen* significa, según esta primera acepción, *auseinander gehen lassen*, y se utiliza en relación con una reunión de personas, también a un ejército: disolver una asamblea, romper filas. *Entlassen* significa aquí lo contrario de reunir: disgregar, desprender, disociar, desarticular, desligar, desunir, desperdigar, expulsar y, por supuesto, despedir. Tenemos que tener presentes todas estas acepciones y significados del verbo *entlassen* a la hora de pensar el paso a la filosofía de la naturaleza como un acto libre de la Idea.

El paso a la filosofía de la naturaleza es de esta manera una liberación de la Idea de sí misma, mediante cuyo acto la Idea se desarticula, se desliga, se disgrega y se expulsa. Hemos visto que la Idea absoluta es la síntesis de todas las determinaciones del pensar. En la Idea absoluta están pensadas todas en forma de sistema de lo lógico, porque la Idea absoluta recoge como método la dinámica misma de la razón en su generar determinaciones y conocerse a sí misma. Por tanto, aquello que la Idea al final de la *Lógica* expulsa, desarticula, libera, desprende y desliga, son esas mismas

determinaciones del pensar, esas ideas lógicas que están presentes, de forma desperdigada y desligada, en lo real. Así ocurre, en efecto, que las ideas tratadas en la lógica especulativa, las ideas de todo y parte, de finito e infinito, identidad y diferencia, límite, algo y otro y todas las demás, son ideas que se encuentran desperdigadas literalmente por todo el saber humano, ya sean ciencias naturales, sociales o humanidades. Con esas ideas o determinaciones del pensar, imbricadas esta vez en lo empírico, trabajan las filosofías de la naturaleza y el espíritu.

Con esto se arroja un poco más de luz en torno a lo que Hegel quiere decir con ese despido de la Idea que da lugar a la filosofía de la naturaleza. No obstante, queda todavía por dilucidar lo fundamental, a saber, con base en qué la Idea se despide de sí misma, y por qué motivo el sistema de la filosofía continúa con una reflexión filosófica sobre la naturaleza en vez de concluir con la ciencia lógica, o bien, ampliar la ciencia lógica pero sin salir de ella. Hegel señala inequívocamente al concepto de libertad. Es la *libertad* de la Idea lo que justifica el paso a una tematización filosófica de la naturaleza en una ciencia filosófica que, no nos cansemos de repetirlo, es diferente de la lógica especulativa. ¿Qué es pues esta libertad de la Idea?

A lo largo de este último capítulo nos hemos adentrado en la íntima conexión entre razón y libertad en Hegel. Lo libre por excelencia es el concepto, que es a su vez, en cuanto desplegado en forma de silogismo, lo racional. Lo libre y lo racional son así una y la misma cosa, y en su forma concluida y acabada, son la Idea. La libertad está pensada implícitamente en la Idea absoluta. Hemos visto, asimismo, que la libertad no es una facultad humana primordialmente, sino el movimiento mismo de lo racional. El concepto es universal, pero su universalidad no es abstracta, sino concreta. Conlleva su concreción, su particularización, su realización en un ser-ahí que sirva de exposición, de encarnación de lo racional. Este instinto del concepto, esta dinámica interna suya de autoexponerse en lo concreto y reconocerse en ello, volviendo de esta manera a sí mismo, es lo que define la libertad. Libertad es, en efecto, la actividad de realizar lo universal, desde lo universal y por lo universal mismo, en algo concreto, y reconocer en ese algo concreto al universal cumplido. En su desarrollo, el concepto pasa de

la universalidad abstracta de sus determinaciones al momento del juicio y a la reunificación en el silogismo. Vuelve a exponerse en lo real, y esa exposición del concepto en lo real es la objetividad. Y acaba, finalmente, tematizándose la adecuación de objetividad y concepto en la idea de un todo orgánico, la Idea de la vida. La vida es Idea porque es la unidad de concepto y objetividad. Todas estas disquisiciones son el desarrollo del concepto, o dicho de otra manera: el ejercicio de su libertad. La Idea es a su vez el concepto adecuado a sí mismo, la razón universal y absoluta y, por ende, también y con más motivo lo libre por excelencia. La Idea es libertad y, por ello, encierra en sí misma la misma dinámica de lo libre: universalidad que se concreta por sí misma, se realiza y se reconoce volviendo a sí.

Esto quiere decir que a la noción de Idea absoluta que está presentada al final de la lógica especulativa le corresponde también y nuevamente una concreción, una realización, una objetivación en un ser-ahí. La universalidad abstracta de la Idea lógica implica su particular momento del juicio, su exposición en lo real. Y esa exposición en lo real de la Idea es lo que tematizan las filosofías de la naturaleza y del espíritu.

La Idea absoluta no puede quedarse en la presentación que de ella se hace al final de la lógica especulativa. Tal presentación es el concepto de Idea absoluta, es la noción general de la Idea absoluta como tal. Pero la universalidad de la Idea es la universalidad del concepto, y esta última es genuinamente concreta. La Idea absoluta, pensada en su universalidad lógica, conlleva por ende su exposición en lo otro de sí, el momento de su particularización. Ahora bien, la Idea absoluta es la síntesis de toda la lógica especulativa, es ella misma el sistema de lo lógico. Su particularización ya no puede, por consiguiente, estar dentro de la *Lógica* misma, sino que al salir de su universalidad la Idea sale también automáticamente de lo lógico como tal, del elemento del pensar. Eso que hay fuera del pensar y es su otro es la naturaleza, y es primeramente en la naturaleza donde la Idea ha de exponerse. Con esto no hay una deducción de la naturaleza, sino una fundamentación de una filosofía de la naturaleza en el marco de un sistema de la filosofía como desarrollo del

autoconocimiento de la razón universal. La existencia de la naturaleza no se deduce en ningún caso lógicamente de la Idea. Lo que se fundamenta con el paso a la filosofía de la naturaleza es la exposición de la Idea absoluta en su otro, su movimiento de concretarse y exponerse en lo otro de sí misma y, posteriormente, volver hacia sí, todo ello con base en la universalidad concreta y la libertad que ella misma es. Se justifica así una reflexión filosófica sobre la naturaleza y, en definitiva, un sistema de la filosofía en conjunto como estudio de la exposición de la razón universal o Idea absoluta en la naturaleza, en el espíritu y de nuevo, vuelta a sí misma, en el pensar. Todo esto está presente en el libre despido de la Idea absoluta.

Resulta evidente la enorme importancia y originalidad de este punto en el marco de la filosofía de Hegel. El libre despido de la Idea explica el porqué de una filosofía sistemática de lo real. Reflexionamos filosóficamente sobre lo real en el marco de un sistema de la razón pura porque la razón, conocida como Idea, es universal y concreta al mismo tiempo, y su dinámica misma es exponerse en lo otro y conocerse a sí misma. Naturaleza y espíritu son así exposiciones, configuraciones de la Idea absoluta en ese movimiento especulativo que le es propio. Se fundamenta de esta manera un sistema de la filosofía compuesto por tres disciplinas: lógica especulativa, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu. Esta fundamentación explica por qué hay un sistema de la filosofía, por qué tiene tres partes y por qué son precisamente esas y no otras. Todo ello se basa en la dinámica misma de la Idea absoluta. El sistema tematiza la Idea en su autodesarrollo y su conocerse a sí misma: primero, en su elemento más propio, el del pensar, en segundo lugar, en lo otro de sí, la naturaleza, y en último lugar, en su vuelta desde la naturaleza a sí misma como espíritu.

Veamos ahora, someramente, una caracterización general de las filosofías de la naturaleza y del espíritu así como una panorámica del sistema. Si bien la *Ciencia de la lógica* fundamenta una filosofía de la naturaleza y una filosofía del espíritu, estas dos disciplinas ya no son lógica ni, por ende, metafísica. Son genuinamente diferentes a la metafísica. La diferencia fundamental radica en que mientras la metafísica tematiza la razón y la libertad en su esencia, las filosofías de la naturaleza y del espíritu se

mueven en el ámbito de lo real. Por este motivo, en la reflexión llevada a cabo en ambas disciplinas la experiencia desempeña un papel elemental que no tiene de ninguna manera en la metafísica o lógica especulativa. Por ello son filosofías de la naturaleza y del espíritu, y no metafísicas. No sería de recibo que nos extendiéramos aquí sobre el contenido de estas otras dos disciplinas hegelianas, pero sí es ineludible que analicemos la fundamentación metafísica que ambas reciben de la mano de la lógica especulativa, pues se trata de dos disciplinas que se enlazan con la *Lógica* formando un único sistema. En particular, es importante que examinemos qué heredan estas dos disciplinas filosóficas de la metafísica además de la justificación general de su existencia.

Hay tres elementos que son desarrollados genuinamente en la lógica especulativa y que pasan a ser constitutivos de las disciplinas filosóficas de lo real: 1) Las determinaciones del pensar, esta vez, claro, desperdigadas, 2) El método especulativo y 3) Sus Ideas constitutivas respectivamente: vida y espíritu. Respecto a lo primero, es evidente que las determinaciones del pensar no existen solo en el pensar, sino que se dan, como las ideas platónicas, desperdigadas y encarnadas en las cosas reales. La lógica nos ha mostrado, no obstante, la dinámica intrínseca de cada una de ellas: cómo la idea de algo lleva enseguida a la de otro, o la idea de fuerza a la de exteriorización, la idea de identidad a la de diferencia y esta a su vez a la de contradicción, y así con tantas otras. Este conocimiento de la dinámica intrínseca de las ideas es enormemente fructífero a la hora de entender las cosas reales. No se piense, sin embargo, que por este motivo pudiera bastar con repetir o aplicar automáticamente formulaciones extraídas de la *Lógica*. Habrá que ser muy cuidadoso a la hora de pensar objetos reales a partir de estas ideas del pensar, pues lo empírico tiene aquí relevancia. Este equilibrio entre lo empírico y lo metafísico es una de las virtudes fundamentales que han de alcanzar las filosofías de la naturaleza y del espíritu.

Del método especulativo propio de la filosofía, en segundo lugar, se ha dicho ya bastante a lo largo de estas páginas. Si al comienzo de la *Ciencia de la lógica* hablábamos de un escepticismo que, movilizándose a sí mismo,

avanza en un horizonte abierto, en la conclusión de la misma se adquiere un conocimiento del método especulativo que no es más que una descripción del transcurso del concepto en su desarrollo hasta ser Idea. Ese transcurso se repite fractalmente en todo el sistema, en cada una de las tres disciplinas, en cada sección de cada disciplina y así sucesivamente: al comienzo con una universalidad sencilla y abstracta le sigue el momento del juicio o también llamado escéptico-dialéctico, y el desarrollo culmina con reunificación de ambos como momentos dentro de un todo especulativo. Este proceder metodológico nos brinda a su vez la subdivisión general de cada ciencia filosófica, algo que, nótese bien, no era posible al comienzo de la *Ciencia de la lógica* como primera filosofía, y en ningún caso en el marco de una *Fenomenología del espíritu* que ni siquiera posee en rigor concepto alguno de ciencia. Así pues, la subdivisión de las filosofías de la naturaleza y del espíritu está ya ganada.

La naturaleza es el ámbito de la realización más inmediata de la Idea absoluta, el ámbito de la objetividad descarnada. Como objetividad que es, consiste en un proceso de exposición paulatina y cada vez más perfecta de la razón, y tal proceso sigue las tres fases que marca la noción lógica de objetividad en general. Hay, por consiguiente, una fase inicial que parte de las determinaciones fundamentales de la Idea en cuanto desperdigadas y abstraídas las unas de las otras, lo que se corresponde en la *Lógica* con el mecanismo y que Hegel denomina en la filosofía de la naturaleza el ámbito de la mecánica en general. Recordemos que en época de Hegel la física era newtoniana, también llamada hoy en día física clásica o mecánica clásica. La mecánica clásica se caracteriza, como sabemos, por basarse en dos magnitudes absolutas, tiempo y espacio, y estudiar los movimientos de los cuerpos. Tres son las leyes fundamentales de la dinámica de cuerpos para la física clásica: el principio de inercia (todo cuerpo permanece en reposo o en movimiento rectilíneo y uniforme mientras no actúe una fuerza sobre él), el principio de fuerza (la aceleración de un cuerpo es directamente proporcional a la fuerza que se aplique sobre él e inversamente proporcional a su masa) y la ley de acción-reacción (las fuerzas se dan en el universo por pares, es decir, si un cuerpo recibe una fuerza, responderá con una fuerza de

valor y dirección equivalentes pero en sentido contrario). Estas tres leyes de la dinámica más la ley fundamental de la física clásica, la ley de la gravitación universal, conforman lo esencial de la mecánica. Estos son igualmente los temas tratados por Hegel en esa primera sección de la filosofía de la naturaleza. El trasfondo más metafísico está ya expuesto en el mecanismo: momentos totalmente separados e indiferentes entre sí que son unidos, sin embargo, por relaciones necesarias pero al mismo tiempo extrínsecas a ellos mismos.

La siguiente sección de la filosofía de la naturaleza se corresponde con el quimismo, que supone un avance conceptual respecto al mecanismo. El quimismo, en efecto, tematiza la relación entre los distintos momentos, las diferentes determinaciones del concepto, pero en cuanto esa relación es ya constitutiva a ellos, de manera que los momentos aparecen unos en otros, transitan de unos a otros. Este es, como hemos visto, el aspecto más metafísico de la idea de reacción química: el paso de algo a su otro, de una determinación del concepto a su contraria. Con esta idea Hegel intenta agrupar una serie de temas e investigaciones centrales para la ciencia de su tiempo: la luz, el aire y el vacío, el calor, el sonido y, por último, todo aquello que englobaríamos hoy en día como procesos químicos en sentido estricto. El aparente desorden de esta retahíla de temas no hace sino reflejar el relativo desorden de la ciencia de su tiempo, característico de una época de ebullición de la actividad científica. La tercera y última sección es lo que Hegel denomina física orgánica y se corresponde con el momento lógico-metafísico de la teleología, culminando con la teleología interna. La filosofía de la naturaleza termina así tematizando la idea de organismo y de todo orgánico, lo que constituye, como hemos visto ya, la exposición perfecta del concepto especulativo en un ente.

Algo parecido podría decirse de la filosofía del espíritu. También ella recibe como herencia el método especulativo y la subdivisión general. El espíritu es la Idea volviendo hacia sí. Pero esta vuelta de la Idea a sí misma es un proceso paulatino. El espíritu parte, por ende, de su abstracción como espíritu subjetivo, caracterizado por su contraposición con un otro externo.

Esta finitud del espíritu en su fase inicial se corresponde con la finitud de la Idea del conocer, que se basa en la oposición entre subjetividad y mundo objetivo. El espíritu es así, primeramente, alma, como esencialmente contrapuesta al cuerpo y, por ende, a su base natural. Posteriormente, el espíritu es conciencia, avanza hacia la intimidad del yo y la seguridad y certeza de sí mismo. Y avanza finalmente, agotando su subjetividad, a los ámbitos teórico y práctico de una razón subjetivada, que como tal no es la razón universal, sino la razón tratada como facultad humana y, por ende, tema de estudio de la psicología en sentido filosófico. El conocimiento de sí mismo como razón subjetivada o finita es el escalafón previo para que el espíritu reconozca su esencia como razón universal y tome conciencia de sí mismo: la razón como espíritu alcanza la convicción de que ella es toda la verdad del mundo, y que el mundo verdadero es el que ella misma construye. Este es el paso al ámbito del espíritu objetivo.

La esencia del espíritu es la libertad (*Enciclopedia*, § 382), y todo su desarrollo es un conocerse a sí mismo y a la vez realizarse en el mundo. La filosofía del espíritu objetivo tematiza, por consiguiente, la objetivación de la libertad en el mundo. Superada la oposición característica de la Idea del conocer entre una subjetividad y un mundo contrapuesto, la Idea es finalmente absoluta. De la misma manera, el sistema de Hegel concluye con la filosofía del espíritu absoluto. El espíritu es en aquel punto absoluto, porque se ha liberado de toda constricción y relación con lo natural, se ha elevado por completo de ese ámbito y se conoce a sí mismo en el arte, en la religión y, por último, en la filosofía. Es en la filosofía donde se culmina el desarrollo de la Idea absoluta, porque la filosofía es el pensar de la Idea en su elemento más propio, a saber, en lo conceptual. Como vemos, el avance del sistema y su distribución se basa en último término en la *Ciencia de la lógica*.

De la herencia que las filosofías de la naturaleza y el espíritu reciben de la lógica especulativa quedan ya solo por nombrar sus respectivas Ideas. En efecto, si un sistema en general es, según la definición dada por Kant y asumida implícitamente por Hegel, una unidad de diversos conocimientos

ordenados bajo una Idea (*Crítica de la razón pura* B 860 / A 832), entonces no solo el sistema de la filosofía en general, sino además, y en la misma medida, cada una de sus disciplinas filosóficas son ellas mismas un sistema. El sistema en conjunto se ordena a partir de la Idea absoluta, y las tres configuraciones de esta única Idea dan lugar a tres partes del sistema que reproducen a su vez un sistema en su interior: la Idea lógica, la Idea en su forma inmediata o Idea de la vida, y la Idea volviendo hacia sí o Idea de espíritu. Vida y espíritu son así las Ideas que organizan los conocimientos englobados en las filosofías de la naturaleza y del espíritu. Vida y espíritu son las ideas centrales de ambas filosofías respectivamente, y ambas están fundamentadas en lo esencial en la lógica especulativa: la vida como realización inmediata del concepto; el espíritu como el proceso de conocerse a sí misma de la Idea, proceso cuya dinámica está expuesta en la Idea del conocer. Ambas son una herencia metafísica que prefigura esencialmente la filosofía de lo real.

La *Ciencia de la lógica* se configura de esta manera como la verdadera metafísica, fundamentando un sistema de la razón en el que es a la vez filosofía primera y última.

---

34 Cf. C. Vieweg, *Hegel. Der Philosoph der Freiheit*, Múnich, Beck, 2019.
35 G. Bueno, *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Madrid, Ciencia Nueva, 1970, p. 80.
36 J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?* Madrid, Revista de Occidente, 1972, p. 106.
37 *Ibid*., p. 108.
38 Cf. C. Vieweg, *Hegel, op. cit.*, p. 455.

Apéndice
La libertad en el mundo: el derecho, el Estado y la historia universal

Dado que la libertad es en Hegel un tema central, merece la pena que nos adentremos un poco más en las líneas generales de la filosofía del espíritu objetivo. En ella se tematiza la realización de la libertad en el mundo. La filosofía del espíritu objetivo se compone de tres secciones: el derecho, la moralidad y la eticidad. El derecho, escribe Hegel en sus *Líneas fundamentales de filosofía del derecho* (§ 40), es el inmediato ser-ahí de la libertad. El derecho es la realización más inmediata de la libertad, de manera que no hay libertad alguna sin derecho, o lo que es lo mismo, que la libertad sin derecho es una libertad abortada, una libertad meramente abstracta, que no tiene entidad en el mundo. Aún más, la concreción más inmediata de la libertad es, para Hegel, la propiedad. La persona, como sujeto libre, ha de darse una esfera externa que materialice su libertad, y esa esfera externa es la propiedad que ejerce sobre las cosas (*Filosofía del derecho*, § 41). La propiedad es así el ser-ahí más inmediato y tangible de la libertad. Pero las cosas son siempre algo externo a las personas, e igual que la libertad se materializa en ellas, también debe la persona ser capaz de liberarse de las cosas. Las personas se reconocen entre ellas y llegan a un común acuerdo, un contrato, por el cual ejercen su libertad despojándose de sus propiedades. No solo la propiedad, sino también el deshacerse de ella es esencial para la libertad (*Filosofía del derecho*, §§ 72 y 73). La esfera del derecho, sin embargo, no acaba aquí, sino que contiene igualmente su limitación, su momento escéptico-dialéctico. El derecho y la justicia dan sentido y a la vez tienen sentido por contraposición a la injusticia, a la falta de derecho, al fraude y el delito. Al fraude y al delito les corresponde la

justicia «vengativa», la pena, la condena. Mediante la condena se restablece el derecho, que se impone como una necesidad sobre las voluntades individuales. Pero ello significa igualmente el reconocimiento de la escisión entre la voluntad individual y la voluntad general.

La tematización de esta tensión es tarea de la moralidad. La moralidad complementa la esfera del derecho, porque el derecho puede imponerse mediante la condena, pero lo hace siempre *a posteriori*. En la moralidad se tematiza la adecuación de la voluntad individual con la voluntad general precisamente tomando el punto de vista del individuo. La moralidad parte de la perspectiva de la conciencia y tematiza el deber ser, la voluntad individual frente a la ley moral, frente a lo bueno y lo malo. El contenido de la voluntad general es lo bueno, pero el sujeto es la reflexión abstracta de la libertad en sí misma; el sujeto es una voluntad individual y enrocada en sí misma que se desgaja de la racionalidad de la voluntad general. No solo colisionan sus intereses particulares con los generales en muchas ocasiones, sino que incluso puede elegir conscientemente el mal. La posibilidad del mal está dada en la libertad abstracta del individuo, en su libre arbitrio completamente independiente de la voluntad general. Que el bien triunfe sobre el mal, que el bien se realice en el mundo y los buenos sean recompensados con la felicidad, todo ello es en la esfera de la moralidad contingente y está plagado de conflictos y contradicciones (*Enciclopedia* §§ 510-512). De ellas, la contradicción más importante es la que sufre la entera esfera de la moralidad consigo misma, como ya vimos en la Idea de lo bueno: lo bueno y virtuoso debe ser, ha de realizarse en el mundo, pero la ley moral se define precisamente por contraposición a lo real, siempre por contra de lo que es. Lo moralmente bueno nunca se alcanza en la realidad, porque tal posibilidad está cercenada por definición. Los sujetos reales y sus intenciones nunca alcanzan, por definición, la pureza de la moralidad. La unidad entre la voluntad universal, es decir, la ley de la libertad, y la realidad no puede alcanzarse en el plano de la moralidad, sino en uno superior: la eticidad.

La esfera de la eticidad es la esfera de las costumbres, y su tema por excelencia es la realización de la libertad en el mundo. La costumbre es, en

efecto, la libertad convertida en una segunda naturaleza. Su base natural es la familia. El concepto de familia unifica ya en ese nivel los intereses particulares con los intereses generales. La familia se fundamenta en la unión de dos individuos en matrimonio, creando así una unidad que trasciende a la individualidad de cada uno de ellos. Esta unión familiar se manifiesta real y efectivamente en la propiedad familiar, común a los cónyuges y de la que ambos han de cuidar. Pero la determinación última de la unión de los cónyuges no es crear simplemente un núcleo familiar, sino tener hijos. El nacimiento de los hijos es la consecuencia natural de la familia para Hegel, y a este le sigue la crianza y educación hasta que lleguen a ser personas autosuficientes. La autosuficiencia de los hijos, su madurez en personas adultas, significa a la larga la disolución de la familia. Al devenir personas adultas los hijos se convierten en ciudadanos de pleno derecho, también respecto de sus padres, y median relaciones civiles entre ellos y sus familiares como con cualquier otra persona. Los individuos dejan de ser considerados miembros del núcleo familiar para entrar en la sociedad civil, donde priman la atomización y las relaciones civiles entre esas personas atomizadas.

Con la sociedad civil entramos en el momento del juicio de la eticidad, la disolución del organismo social en sus diminutos singulares. Pero estos individuos atomizados, estas personas civiles o ciudadanos no viven en verdad aislados unos de otros. Muy al contrario, dependen materialmente unos de otros en lo que Hegel denomina un sistema de necesidades: las necesidades de cada uno son satisfechas por el trabajo de muchos otros, al igual que cada uno, con su trabajo individual, contribuye a satisfacer socialmente las necesidades de muchos. Esta recíproca satisfacción de necesidades solo es posible con la condición de compartir una misma sociedad. Mediante el intercambio de los productos de su trabajo, los ciudadanos, formalmente autónomos pero materialmente dependientes entre sí, satisfacen sus necesidades. Condición de todo ello es la división social del trabajo, que implica igualmente una mayor productividad (*Enciclopedia*, §§ 525, 526). Pero a la división del trabajo le corresponde una división desigual del producto social y una división de la sociedad en

general en clases (*Enciclopedia*, § 527).

Si el fin de la sociedad civil y su sistema de necesidades es la satisfacción de necesidades humanas, este fin no se asume de manera consciente, sino más bien de manera mecánica —aquí se aplica el concepto de mecanismo estudiado en la *Ciencia de la lógica*—. Esta mecánica de la sociedad civil conlleva que a veces, para algunas personas, las necesidades se cubren, pero otras veces o para otras personas no. La aleatoriedad del mecanismo de la sociedad civil implica que las necesidades más básicas de cada individuo no están ni mucho menos garantizadas ni son de hecho cubiertas en muchos casos (*Enciclopedia*, § 533). La imperfección de la sociedad civil nos lleva a una idea superior y reconciliadora de aquella con la familia: la Idea de Estado.

El Estado protege la familia y guía la sociedad civil. Es preciso subrayar que Hegel está hablando aquí de un concepto filosófico de Estado, o más bien de la Idea de Estado, pues el Estado es para él la adecuación de la libertad con su objetividad. El Estado es así la libertad concreta (*Filosofía del derecho*, § 260). Esta libertad concreta consiste en la reunificación de las libertades individuales con el interés general, en la medida en que los individuos en su libertad individual reconocen, asumen y realizan la libertad y el interés general tanto consciente como inconscientemente.

El Estado es, por todo ello, el concepto especulativo encarnado. Pero según Hegel esta Idea de Estado no debe regirse por ni adecuarse a los Estados realmente existentes. Más bien al contrario: los Estados realmente existentes serán Estados en el sentido rigurosamente filosófico del término en la medida en que se correspondan con la Idea de Estado. Al Estado del idealismo hegeliano le ocurre algo parecido que al Estado platónico: es un Estado ideal. Para Hegel, el Estado es una Idea, en concreto es la realización perfecta, es decir, acabada y culminada, de la libertad en el mundo. El Estado de la filosofía del derecho no es el Estado real, ni la filosofía idealista trata de investigar los fundamentos y las lógicas del Estado realmente existente. Como Marx criticó más tarde con acierto: Hegel no nos ofrece la lógica del Estado, sino el Estado de la *Lógica*, de la *Ciencia de la lógica*.[39] El Estado es pensado por Hegel como la realización

en el mundo de la libertad, como un todo orgánico que encarna la estructura del concepto. Esa es la Idea de Estado, con base en la cual han de ser evaluados los Estados fácticos. Solo son Estados, en el sentido filosófico y riguroso de la palabra, en la medida en que exponen en la realidad la Idea de Estado. Si no lo hacen, serán estructuras despóticas, oligárquicas, caóticas… Quizá no haya en el mundo Estados en el sentido filosófico del término, sino solo bandas de ladrones como decía Agustín de Hipona (*De civitate* IV, 4), y la *Realpolitik* nos ofrezca un estudio materialista de la lógica que siguen esas bandas de ladrones. Pero de todo ello no se encarga la filosofía idealista, al menos en su vertiente sistemática, sino solo de pensar racionalmente el Estado como encarnación de la libertad. No es la lógica del Estado, sino el Estado de la *Lógica* lo que Hegel nos ofrece, y no pretende otra cosa.

La esencia del Estado es lo racional que se sabe y se quiere a sí mismo; el Estado es lo racional realizado por sí mismo en el mundo. El Estado forma un todo organizado y orgánico; orgánico tiene aquí el sentido que tiene el organismo como todo dotado de teleología interna en la *Ciencia de la lógica*. El todo orgánico es la realización del concepto, un todo que es medio para la subsistencia de sus partes igual que sus partes son medio para la constitución del todo. Como ya sabemos, igual que cada determinación del concepto reproduce en sí misma la totalidad del concepto, así también el todo orgánico se compone de partes que son a su vez orgánicas. El Estado hegeliano es así pensado como un organismo vivo, un organismo que se compone estrictamente hablando no de partes sino de miembros. Se trata, por ende, de una totalidad en la que los miembros se sirven del todo igual que el todo se sirve de cada uno de sus miembros. El Estado expone de este modo el concepto especulativo en el mundo. La articulación del Estado se encuentra así reflejada en su constitución particular, que emana de la racionalidad del espíritu de cada pueblo. Con base en esa constitución se dictan leyes. Si el Estado en sí mismo es la realización de la libertad, las leyes son las determinaciones de contenido de esa libertad. Las leyes son, por un lado, limitaciones para las voluntades individuales; por otro lado, y más importante, son la obra del bien común y la universalidad del todo. La

garantía de que las leyes son racionales reside, para Hegel, en la constitución misma como su marco fundamental (*Enciclopedia*, § 540).

Si el Estado es lo racional mismo, el concepto encarnado, entonces es de esperar, y así ocurre en Hegel, que su división interna se derive de la estructura interna del concepto especulativo. La división de poderes dentro del Estado sigue así las determinaciones de universalidad, particularidad y singularidad, teniendo en cuenta además que estas determinaciones del concepto son tales porque reproducen ellas mismas el todo. Así son también los poderes del Estado en Hegel. De esta manera, el poder que determina y declara lo universal es el poder legislativo. El poder que traduce ese universal en lo particular es el poder ejecutivo o Gobierno. Por último, el poder que unifica los anteriores, la universalidad y la particularidad del Estado y está al frente del todo es la singularidad del Monarca (*Filosofía del derecho*, § 273). Hegel defiende una monarquía constitucional, aunque más bien nominalmente, pues el rol del monarca podría cumplirlo también un presidente de la República. La idea fundamental es que la unificación de la universalidad y la particularidad del Estado ha de recaer en un individuo, un singular que sea a la vez universal. El monarca encarna la soberanía del Estado en conjunto. Sobre él recaen para Hegel las decisiones más trascendentales, entre ellas, la de declarar la guerra.

La ejecución de las decisiones, pero también —y sobre todo— la búsqueda del interés general y su concreción en acciones concretas, tales funciones residen en el poder ejecutivo. Como todo organismo vivo, el Estado está en actividad constante: tiene que regenerarse constantemente, reproducirse continuamente. Esta función de reproducción constante y viva del Estado en conjunto recae para Hegel en el Gobierno. El Gobierno debe velar en cada momento por el interés general, comprenderlo y realizar así los fines universales del todo frente a las tendencias partidistas y particulares. Es el Gobierno, más que el monarca, el que tiene la mejor visión de conjunto y la mayor información de los menesteres concretos del Estado, que ha de conjugar con el interés general.

El poder legislativo es, por último, la determinación universal del Estado. En él participan los agentes de la sociedad civil. Se trata, pues, de una

cámara de representantes, un parlamento con diputados, si bien, para Hegel, tales diputados no tienen por qué ser elegidos necesariamente mediante sufragio universal. Los ciudadanos de a pie no suelen tener en mente, según Hegel, ni el interés general y ni lo mejor para el Estado, sino más bien intereses y problemas particulares a la hora de votar. Es por ello por lo que los representantes de la sociedad civil no son elegidos de esa manera. En el poder legislativo participa el pueblo en el todo del Estado, pero el pueblo como *populus*, no como *vulgus*, esto es, no como la suma de las voluntades individuales recogida en los resultados de unas elecciones como las concebimos en la actualidad. Esto último es para Hegel un agregado de individuos mezquinos, es la masa, el vulgo, que no tiene visión ni interés por lo universal (*Enciclopedia*, § 544 nota).

Si en la política interna de cada Estado prima, al menos en lo que a la Idea filosófica de Estado se refiere, la racionalidad del concepto, no es este para nada el caso en la política exterior. Los Estados se relacionan entre ellos como individuos atomizados sin ningún lazo racional ni fundamental. Los Estados viven en sus relaciones internacionales en un estado de naturaleza global, donde priman la necesidad y la contingencia. La guerra entre Estados es en este panorama un fenómeno más que común para Hegel. Toda la política internacional de los Estados se reduce a buscar el reconocimiento mutuo y a firmar acuerdos de paz completamente precarios que solo duran hasta que alguna de las dos partes lo rompe. El derecho internacional, a juicio de Hegel, no traspasa el mero estatus del deber ser, ya que si bien los Estados firman convenciones y tratados internacionales, todo el derecho internacional se basa en que los Estados como tales son soberanos y no ceden ni un ápice de su soberanía a un poder supranacional (*Filosofía del derecho*, § 333). El derecho internacional asienta su fuerza coercitiva en las voluntades particulares de los Estados, de ahí su carácter precario, su enorme fragilidad y la reiteración de su incumplimiento. El único medio real para dirimir un conflicto entre Estados en caso de que no sean capaces de llegar a un acuerdo por sí mismos es la guerra. En el plano internacional, en resumen, reina el completo estado de naturaleza, la coerción, la contingencia y la guerra.

La ausencia de poder coercitivo del derecho internacional y el consecuente permanente estado de naturaleza en el que se encuentran las relaciones internacionales da pie en la filosofía hegeliana a un planteamiento filosófico sobre la historia.[40] La pregunta clave es: ¿Es ese estado de naturaleza en el que viven las relaciones internacionales de verdad una situación permanente y definitiva, eterna por así decir, o existe alguna instancia desde la cual argumentar que ese estado de naturaleza es transitorio y que las relaciones internacionales adoptarán poco a poco parámetros racionales de respeto y colaboración mutuas? La respuesta a esta pregunta es, en Hegel, la filosofía de la historia universal.

Lo mejor para un Estado libre y soberano que merezca tal nombre, es decir, que se adecúe a la Idea filosófica de Estado y reine en él el derecho, es estar rodeado en el plano internacional de Estados como él. El fin de cada pueblo es darse a sí mismo un Estado y defender su soberanía, pero ¿qué garantiza que tal Estado sea democrático y, utilizando una terminología actual, de derecho? Aquí es donde entra en juego la tesis fundamental de la filosofía hegeliana de la historia universal: la historia es, pensada filosóficamente, el desarrollo de la conciencia de libertad en el mundo. La historia universal muestra el avance lento y no exento de dificultades y retrocesos parciales, pero el avance firme, al fin y al cabo, de la idea de libertad en la humanidad. La historia universal es la exposición del autoconocimiento del espíritu. Este conocimiento de sí mismo del espíritu es el avance que se da históricamente en la conciencia de libertad (*Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, introducción). Esta tesis significa que a lo largo de la historia la humanidad va reconociendo paulatinamente la libertad como su esencia y valor más sagrado, va asumiendo que son la razón y la libertad las que deben regir el mundo frente a la tiranía y la arbitrariedad. En este desarrollo, el cristianismo tiene para Hegel, como es sabido, un papel fundamental, ya que la religión cristiana otorga, a diferencia de otras religiones y culturas, dignidad intrínseca de la persona. Pero sin duda el acontecimiento histórico más importante desde el punto de vista de Hegel es la Revolución francesa.

El año 1789 marca, si no el punto culminante, sí indudablemente la

confirmación de la tesis hegeliana sobre la historia. Pues en la Revolución francesa ocurre por primera vez en la historia de la humanidad que los seres humanos pasan de ser súbditos a ciudadanos, que un pueblo dinamita las diferencias y estructuras estamentales que hasta entonces regían y se plantea organizarse social y políticamente con base simplemente en lo que dictan la razón y la libertad. Este acontecimiento histórico confirma la tesis hegeliana y es además irreversible. Se sucederán posteriormente el absolutismo, y más adelante las dictaduras y la barbarie, pero serán ya, desde el punto de vista hegeliano, formas de gobierno no naturalizadas, es decir, cuestionadas desde el principio por la ya imborrable conciencia de libertad que tienen los pueblos. Por eso el desarrollo de la historia apunta a un fin último, sea este más o menos lejano: la realización de la libertad y la razón en el mundo. Existe la esperanza filosóficamente fundada de que la libertad se realice en el mundo en forma de Estados soberanos dignos de la Idea hegeliana de Estado, que como tales actúen racionalmente e instauren paulatinamente la paz internacional. Pues una vez alcanzada la conciencia de la libertad como lo esencial, a la larga los pueblos no aceptan otra cosa.

---

39 Cf. R. Aragüés, «Der Staat der Logik und die Logik des Staates. Anmerkungen zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie», en Marcus Hawel (ed.), *Work in progress. Work on progress. Doktorand_innen-Jahrbuch 2015 der Rosa-Luxemburg-Stiftung* (pp. 89-101), Hamburgo, VSA Verlag, 2015.

40 Cf. Fulda, H.F., *G.W.F. Hegel*, *op. cit.*, pp. 232 ss.

Referencias

Obras de Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Briefe von und an Hegel, edición de Johannes Hoffmeister, Hamburgo, Felix Meiner, 1961.

Gesammelte Werke, edición de la Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften y la Deutschen Forschungsgemeinschaft, Hamburgo, Felix Meiner, 1968 ss.

Werke in zwanzig Bänden. *Theorie-Werkausgabe* (*Werke*), edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt del Meno: Suhrkamp, 1970.

Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Hamburgo, Felix Meiner, 1983 ss.

Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio, edición de Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza, 1997.

Fenomenología del espíritu, traducción de Antonio Gómez Ramos, Madrid, Gredos, 2010.

Ciencia de la lógica (CL), edición de Félix Duque, 2 vols., Madrid, Abada Editores, 2011, 2015.

OTRAS REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAGÜÉS; R., «¿Es la filosofía hegeliana un acosmismo? Hegel y el concepto de mundo», *Revista Tales*, 4, 2011, pp. 117-133.

—, «Der Staat der Logik und die Logik des Staates. Anmerkungen zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie», en Marcus Hawel (ed.), *Work in progress. Work on progress. Doktorand_innen-Jahrbuch 2015 der Rosa-Luxemburg-Stiftung* (pp. 89-101), Hamburgo, VSA Verlag, 2015.

—, «Crítica y refutación lógica del spinozismo», *Studia Hegeliana*, 2, 2016, pp. 9-22.

—, *Das Problem des Absoluten in der Philosophie Hegels. Entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchungen zur Hegelschen Metaphysik*, Paderborn, Wilhelm Fink, 2018.

—, «El concepto de concepto en la lógica hegeliana», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 52, 2019, pp. 9-27.

ARNDT, A., y JAESCHKE, W., *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der Vernunft und ihre Kritik (1785-1845)*, Múnich, Beck, 2012.

BUENO, G., *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Madrid, Ciencia Nueva, 1970.

FICHTE, J.G., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1964.

—, *Sämtliche Werke*, Berlín, De Gruyter, 1971.

FULDA, H.F., *G.W.F. Hegel*, Múnich, Beck, 2003.

—, «Vom "sich vollbringenden Skeptizismus" zur "eigentlichen Metaphysik". Das Ende einer Darstellung erscheinenden Wissens und der Anfang von Hegels "Wissenschaft der Logik"», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderband: Skeptizismus und Metaphysik* (pp. 317-352), Berlín, Akademie, 2012.

HENRICH, D., «Hegel und Hölderlin», en *Hegel im Kontext* (pp. 9-40), Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1967.

—, «Hölderlins philosophische Grundlehre», en R.T. Grundmann (ed.), *Anatomie der Subjektivität* (pp. 300-324), Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 2005.

HÖLDERLIN, F., *Sämtliche Werke*, vol. IV, Stuttgart, Kohlhammer, 1962.

HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 1988.

HUSSERL, E., *Investigaciones lógicas*, Madrid, Alianza, 1982.

KANT, I., *Gesammelte Schriften,* vols. 1-22, editados por la Preußischen Akademie der Wissenschaften; vol. 23, editado por la Akademie der Wissenschaften zu Berlin; vol. 24, editado por la Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlín, De Gruyter, 1900 ss.

—, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Taurus, 2005.

—, *Crítica de la razón práctica*, Salamanca, Sígueme, 2005.

—, *Crítica del juicio*, Madrid, Tecnos, 2007.

KOCH, A.F., *Die Evolution des logischen Raumes. Aufsätze zu Hegels Nichtstandard Metaphysik*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2014.

MARAGUAT, E., Introducción. La lógica de Hegel, en E. Maraguat (ed.). *La lógica de Hegel* (pp. 11-17), Valencia, Pre-Textos, 2017.

MARCUSE, H., *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, Darmstadt, Neuwied, Luchterhand, 1972.

MCDOWELL, J., *Mind and World*, Cambridge, Harvard University Press, 1994.

NUZZO, A., «"Idee" bei Kant und Hegel», en C. Fricke, P. König, T. Petersen (eds.), *Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln* (pp. 81-120), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1995.

ORTEGA Y GASSET, J., *¿Qué es filosofía?* Madrid, Revista de Occidente, 1972.

RITTER, J., *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1695.

RIVERA DE ROSALES, J., «Del ser al ente. El inicio de la *Ciencia de la lógica* hegeliana», en Á. Gabilondo, A. Gómez Ramos, P. Lanceros, J. Pérez de Tudela, V. Rocco (eds.), *La herida del concepto. Estudios en homenaje al profesor Félix Duque* (pp. 289-324), Madrid, UAM Ediciones, 2016.

—, *Fichte*, Barcelona, RBA, 2017.

SANS G., «Weisen der Welterschließung. Zur Rolle des Chemismus in Hegels subjektiver Logik», *Hegel-Studien,* 48, 2014, pp. 37-63.

SCHELLING, F.W.J., *Ausgewählte Schriften*, Manfred Frank (ed.), Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1985.

—, *Werke*, edición historico-crítica de Thomas Buchheim, Jochem Hennigfeld, Wilhelm G. Jacobs, Jörg Jantzen y Siegbert Peetz, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2009 ss.

SELLARS, W., *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.

THEUNISSEN, M., *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1978.

VIEWEG, C., *Hegel. Der Philosoph der Freiheit*, Múnich, Beck, 2019.

WILDENAUER, M., *Epistemologie freien Denkens. Die logische Idee in Hegels Philosophie des endlichen Geistes*, Hamburgo, Felix Meiner, 2004.

Información adicional

La *Ciencia de la lógica* es un verdadero hito de la historia pensamiento occidental. Con esta obra G.W.F Hegel funda una lógica que va más allá de la convencional, que se adentra en las entrañas del pensar. Así concebida, la Lógica se convierte en una novedosa metafísica: pone las bases de una filosofía idealista articulada sistemáticamente, que entiende que solo en la razón universal se encuentra lo sustancial y verdadero.

En el presente libro Rafael Aragüés nos ofrece una introducción clara y accesible a la obra cumbre de Hegel, a la que presenta como una filosofía primera que fundamenta todo un sistema basado en la razón y la libertad. Porque la convicción última del idealismo hegeliano es que la verdad reside en el conocimiento de la razón sobre sí misma, de manera que lo racional y lo libre son, en el fondo, los dos únicos y grandes temas de la filosofía.

RAFAEL ARAGÜÉS ALIAGA (Madrid, 1986). Licenciado en Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid, posteriormente completó sus estudios de Máster en Heidelberg, donde profundizó en el estudio del idealismo alemán en las obras de Kant, Fichte, Schelling y Hegel. Bajo la tutela de Hans Friedrich Fulda se doctoró con una tesis en torno al problema de lo absoluto en la filosofía de Hegel, que se publicó en alemán bajo el título *Das Problem des Absoluten in der Philosophie Hegels* (Wilhelm Fink, 2018). Es, además, autor de varios artículos acerca del pensamiento de Hegel en revistas especializadas.

OTROS TÍTULOS:

Eugen Fink

Hegel. Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del Espíritu

Byung-Chul Han

Hegel y el poder. Un ensayo sobre la amabilidad

Ricardo Espinoza Lolas, Jorge Eduardo Fernández y Alberto Toscano (eds.)

Hegel hoy